

مراجعات في الفكر العربي المعاصر (1)



القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي

مقدمات في الخطاب والمنهج

عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي

nama-center.com

القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي

- مقدمات في الخطاب والمنهج -





مراجعات في الفكر العربي المعاصر (١)

القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي

مقدمات في الخطاب والمنهج

عبد الولي الشلفي



القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي
مقدمات في الخطاب والمنهج
عبد الولي الشلفي/ مؤلف من اليمن

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»



بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف : ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص ب : ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
للتواصل:
wojoooh@hotmail.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نمـاء للبحوث والدراسات
الشلفي، عبدالولي
القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مقدمات في الخطاب والمنهج/ عبدالولي بن عبدالواحد الشلفي
٥٩٢ ص. (مراجعات في الفكر العربي المعاصر ١) ببليوغرافية: ص ٥٤١-٥٨٨
١. الفقه الإسلامي. ٢. الخطاب الحداثي. ٣.التجديد. أ. العنوان. ب.السلسلة.
٢٩٧

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

محتويات النماذج التطبيقية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وَالصَّلاةُ وَالسَّلامُ عَلَى الهادي الذي فَلَّ السَّفَهَ، وَثَلَّ الشُّبَه، وأَزَاحَ الظُلَم، وتركنا على المَحَجّةِ البيضاء ليلها كنهارها، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد فإن جدلاً معاصراً يدور حول فقه نصوص الوحي وتجديد مناهج النظر فيها، ومن جملة إفرازاته ظهور فكر يخلط الظني بالقطعي، والمحكم بالمتشابه، والمنسوخ بالناسخ، وما يسوغ فيه الخلاف بما لا يسوغ فيه، ومغلق الدلالة بمفتوحها، والثوابت بالمتغيرات، والمصالح المعتبرة بالملغاة، وما تتغير فيه الفتوى باختلاف الزمان أو المكان أو الحال بما لا تتغير فيه، وما راعى الشرع فيه الواقع بما لا تأثير للواقع في حكمه، وما يحتاج إلى التجديد ويقبله بالذي لا يحتاج التجديد ولا يقبله، وما كان من الأصول بما هو من الفروع، وما تظهر فيه العلة بما لا يمكن إدراك علته، وما للعقل فيه مسرح بما ليس له فيه إلا التسليم والانقياد، وما كان من العقائد بما هو من غيرها، والأصيل بالدخيل، والعالم بالمتعالم، والفقه بالثقافة السطحية، والصحافة بالاجتهاد، والشريعة بالفلسفة، ونظريات العلوم الطبيعية بالإنسانية، والإسلام بالديانات السماوية المنسوخة، والمطلق بالنسبي، والاتباع بالابتداع، والتجديد بالتبديد، والعلمانية بالدين. . ، ولعل قضية النهضة هي الأكثر حضوراً وتأثيراً في هذا الجدل المتحرك بين الخطاب الصادر عن أصول وقواعد المنهج الإسلامي في فهم نصوص الوحي والخطاب المستلهم للنسخة الغربية.

تصدر الاشتغال بالأخير مشروعات سيد خان وفضل الرحمٰن الباكستاني والجابري ونصر أبو زيد وحسن حنفي وأركون وطيب تيزيني وغيرهم، ويعمل هذا الخطاب لتصدير التعريف بمحتواه كجزء من رسالة البعث الحضاري المؤسس على التفاعل بين الحضارات، مستفيداً من غلبة الثقافة الغربية، معتمداً على اتهام الأول بالنكوص والغرق في وهم المؤامرة.

في حين يعمل الأول لتجديد الثقة بالأصول النقلية والعقلية للمنهج الإسلامي موقناً بقدرتها على الإبداع واستيعاب مستجدات الوسائل والأفكار والمناهج المبتكرة أو المطورة في ضوء أصول الإسلام وكلياته ومقاصده وقواعده، منبهاً على خطر الغلو في إنكار فعل المؤامرة.

تدافع كثير من المهتمين (من الفريقين) للإسهام في تحرير القضايا المنهجية الناظمة لخطاب النهضة، ونشطت النسخة الغربية في تفسير نصوص الوحي وتأويلها والاستنباط منها، وذلك ما أُطلق عليه إعادة قراءة النص أو القراءات المعاصرة.

تُرجمت تلك النسخة إلى مشروعات فكرية مطولة حققت رواجاً أدنى آثاره ظهور طوائف من المحررين وأصحاب الأقلام الظانين أن التجديد وتجريد الحقيقة من عوالق النكوص يبدأ بحذف البسملة من مقدمات التأليف، أو بإحلال المثل الإنجليزي محل مكنونات الحكم التي نتلوها في كتبنا، أو بمزاحمة أقوال السلف بأقوال غاندي وفولتيير، أو بدمج كلمتين بالإنجليزية مع نصف كلمة عربية لتحصيل ما لا يساوي عناء الترجمة.

في غمرة هذا السجال كان الفقه الإسلامي هو الميدان الأرحب للجدل بين الفريقين، وفيه قالت القراءات المعاصرة: إنها ناصحة للإسلام، وساعية لتجديده، ولا تريد نقض أصوله ولا العبث بفروعه، فمهمتها التنوير والتحديث والتجديد والتطوير، مؤكدة أن هدفها إعادة الاعتبار للعقل الإسلامي، والتنبيه على دوره في النهضة، وأن في معيتها حزمة من المناهج التي تصفها بالعلمية والحديثة، تستخدمها لقراءة النص الشرعي بطرق معاصرة، جديدة، حديثة، لم يعرفها الفقه الإسلامي.

والإشكال أولاً وأخيراً سببه المنهج، والمنهج في جزئية فقه الأحكام وقراءة النص الشرعي بحر محيط ليس لدراسة مضروبة المعالم محدودة المجال أن ترد فيه بالقول الفصل؛ لذلك صح لهذه الدراسة أن تكون بمثابة مقدمة في جدل المنهج بين القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.

ومن نفل الحديث التنبيه إلى أن الجدل في جزئية قراءة النص قديم قال الشاطبي واصفاً الخروج عن نواظم المنهج الإسلامي في القراءة والاستنباط بأنه: «راجع إلى الجهالات، ووجوه الجهل لا تنحصر»[(١)].

هذا الجدل الغابر الحاضر ليس على هيئة ثابتة فلكل عصر أحواله ومعارفه؛ لذلك من الضروري التعرف بظاهرة القراءات المعاصرة، وهو ما نحاول بيانه في هذه

(١) الاعتصام ٢/ ١١.

الدراسة، ملتزمين بفرض الحديث عن طرف يسير من قوانين المنهج على سبيل الرمز والتنبيه.

منبهين إلى أن قصور التآليف سُنَّة مطردة، عبر عنها معمر بن راشد بقوله: «لو عورض الكتاب مائة مرة ما كاد يسلم من أن يكون فيه سقط، أو قال خطأ»[1].

وقارب المعنى آخر فقال: «أول ما يبدو من ضعف ابن آدم أنه لا يكتب كتاباً فيبيت عنده ليلة إلا أحب في غدها أن يزيد فيه أو ينقص منه»[2].

ومثلها سُنَّة تفاوت درجات الذوق والقبول بين العقول، وفيها قيل: «نتائج الأفكار على اختلاف القرائح لا تتناهى، وإنما ينفق كل أحد على قدر سعته، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها»[3].

وليس في تلك الحقائق شفاعة لمقصر لم يبذل وسعه، ولا ما يعفي مكلفاً من السؤال عن رقم بنانه، فلا أثقل من أمانة الحرف، ولا أشرف من صدق الكلمة ولا أرجى من سلامة النية، والله حسيب على كل نفس بما كسبت، وهو عليم بذات الصدور.

عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي

(١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر ١/ ٧٨.

(٢) نقله الثعالبي في يتيمة الدهر ١/ ١، ولم يعزه لقائل بعينه.

(٣) صبح الأعشى، القلقشندي ١/ ٣٦.

الباب الأول

القراءات المعاصرة لنصوص الوحي
مدارك في النشأة والوسائل والمنطلقات

مدخل في المصطلحات

أولاً: مصطلح القراءة

القراءة في اللغة:

القراءة مصدر قرأ، يقال: قرأ الكتاب قراءة، إذا جمع الحروف والكلمات، وضم بعضها إلى بعض فكوَّن كلاماً مفهوماً، ومنه قَرَأْتُ القُرآنَ: بمعنى لَفظت به مَجموعاً(1).

ومنه فعل الأمر اقرأ، وقد ورد في القرآن الكريم، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾ [العلق: ١]، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ۝١٤﴾ [الإسراء: ١٤].

وجاء في السُّنَّة قوله ﷺ لأُبي بن كعب ﷺ(2): «**إن الله أمرني أن أقرأ عليك** ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [البينة: ١]»(3).

والجمع والضم أظهر المعاني اللغوية لمفردة القراءة، وهو معنى ظاهر في القاف والراء مع الألف أو الياء، من ذلك سُمِّيت القرية قريةً؛ لاجتماع النَّاس فيها، وتقول قريت الماء في المِقْراة، إذا جمعته فيها، والمِقْراة الجَفْنة؛ سمِّيت مقراة لاجتماع الضَّيف عليها، أو لما جُمع فيها من طعام.

وسُمي كَلامُ الله ﷻ المنزل على محمد ﷺ والمتعبد بتلاوته المجموع بين دفتي

---

(1) ينظر: تاج العروس، الزبيدي ٣٦٨/١، وما بعدها.

(2) أُبي بن كعب بن قيس، الأنصاري، الخزرجي، أبو الطفيل، كناه النبي ﷺ بأبي المنذر، أحد كتاب الوحي، وأقرأ الصحابة للقرآن، شهد العقبة وبدراً، رجح ابن عبد البر أن وفاته كانت في خلافة عمر ﷺ.
ينظر: الاستيعاب، ابن عبد البر ١/ ٦٥؛ أسد الغابة، ابن الأثير ١٦٨/١؛ الإصابة، ابن حجر ١/ ١٨٠.

(3) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٦٣، كتاب مناقب الأنصار ١٦، باب مناقب أبي بن كعب ﷺ، برقم (٣٨٠٩)؛ صحيح مسلم ٦، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ٣٩، باب استحباب قراءة القرآن على أهل الفضل والحذق فيه، وإن كان القارئ أفضل من المقروء عليه، برقم (٧٩٩).

المصحف قرآناً؛ لأنه جمع السوَرَ فضمها، وقيل: لأنه جمَع القصص والأمر والنَّهي والوعد والوعيد والآيات والسُّور[١].

القراءة في الاصطلاح:

للقراءة في الاصطلاح مفهومان:

الأول: عام مستعمل في كل الدراسات الفقهية والأصولية والأدبية والفلسفية والتاريخية وغيرها، مفاده أن القراءة استنطاق المكتوب ومعرفة معانيه ومرادات صاحبه.

والثاني: خاص اهتم واضعوه بدور القارئ في إنتاج المعنى، ثم خُدم هذا المفهوم بنظريات اشتغلت بالنص دراسة وتحليلاً وتأويلاً وتفكيكاً ونقداً، وذلك ما تشتغل القراءات المعاصرة بالتعريف به وتطبيق لوازمه على النص الشرعي كتاباً وسُنَّة.

ويمكن الوقوف على المعنى الاصطلاحي للقراءة بمفهوميه من خلال عرض استعماله في لغة الفقهاء والأصوليين والمحدِّثين وغيرهم؛ ففي مصنفات الفقه يرد مصطلح القراءة معبراً عن أحكام تتعلق بالمقروء، سواء كان قرآناً أو حديثاً نبوياً أو غير ذلك؛ فالفقيه يبحث ـ مثالاً ـ أحكام قِرَاءَة الْقُرْآنِ فِي الصلاةِ وما يتفرع عنها من المسائل، وقِرَاءَة الْقُرْآنِ خَارِجَ الصَّلاةِ؛ كقراءته من محدث حدثاَ أصغر أو أكبر، وقراءته على الميت، وقراءته عند القبر، وأخذ الأجرة على قراءته أو تعليمه، والمكان الذي يُقرأ فيه، وحكم قِرَاءَة الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ، وقِرَاءَة كُتُبِ السِّحْرِ، وفضل قِرَاءَة كُتُبِ الْحَدِيثِ وما يتعلق بها من الثواب، وما أشبه ذلك من الفروع والمسائل.

ويبحث الأصولي مسائل القراءة عند الحديث عن القراءة الشاذة للقرآن في مقابل المتواترة ويناقش حكم الاستدلال بالأولى، في حين تُدرس هذه المسائل في علم القراءات من جهة التحمل والثبوت.

والقراءة على الشيخ عند علماء مصطلح الحديث إحدى وسائل نقل الحديث، ويطلقون عليها طرق التحمل[٢].

والقراءات في علم قراءات القرآن الكريم هي: «اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما»[٣].

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة ٥/ ٧٩؛ تاج العروس ١/ ٣٧١.

(٢) قال ابن كثير متحدثاً عن طرق تحمل الحديث: (... الثاني: القراءة على الشيخ حفظاً أو من كتاب، وهو العرض عند الجمهور، والرواية بها سائغة عند العلماء، إلا عند شُذاذ لا يعتد بخلافهم).
الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، ابن كثير ١/ ٣٢٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن، الزركشي ١/ ٤٦٥.

وفي عموم المعارف تعرف القراءة بتعاريف تدور حول: «فعل التتبع البصري لما هو مكتوب؛ للتعرف على محتوياته ومضامينه»[١].

والقراءة تعبير عن استنطاق المكتوب والمحفوظ وكلاهما شيء واحد يطلق عليه المقروء؛ فمن قرأ من حافظته فهو قارئ.

أما القراءة بالمفهوم الثاني المراد في هذه الدراسة فمعلوم من حيث دلالته على الفهم وإنتاج المعنى لكنه لم يستخدم كمصطلح يحمل نفس دلالة مصطلح الفقه إلا في الغرب حيث ولد مفهوم القراءة المشاركة في بناء النص في محاضن الدراسات الأدبية والنقدية الغربية، وتمدد خارجها، ثم نُقل المصطلح إلى المدارس العربية الأدبية والتاريخية، وتضخم في الكتابة الصحفية والنقدية، وتدافع الكتاب لاستخدامه بمعنى التأمل العميق في النص أو فيما يكون بمعنى النص كالوقائع والأحداث والتصرفات، وأصبح مألوفاً أن يتكرر قولهم في العنوان قراءة في كذا أو قراءة لكذا يريدون النظرة المتعمقة في الدلالات والمعاني.

ثم بدأ النشاط الكبير للقراءات المعاصرة التي دعت لنفسها في أروقة الدراسات الإسلامية وفي مقدمتها فقه الأحكام الشرعية، وتم ذلك بأقلام القراء المعاصرين، وراج استعمال مصطلح القراءة بمعنى الفقه رواجاً ظاهراً[٢].

واستحسنت طوائف من الكتاب «تأثراً بعاملات خارجية أبرزها استلهام تجربة الغرب مع نصوصه الدينية»، إقحام مصطلح القراءة بمدلولاته الجديدة وأحماله الأيدلوجية في ميدان النصوص الشرعية قرآناً وسُنَّة بمساعدة عوامل عديدة سيرد بها البحث عند شرح تاريخ نشأة القراءات المعاصرة وفصول من أصولها ومبانيها الفكرية.

والمهم في هذا السياق أن علماء الشريعة باختلاف أفرع العلوم التي أتقنوها لم يفردوا للقراءة معنى اصطلاحياً له دلالات تختلف عن معنى جمع حروف المقروء

---

(١) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى، محمد بن أحمد جهلان ٤٦، وهو ناقل عن: تدريس الأدب استراتيجية القراءة والإقراء، محمد حمود، ١٣.

(٢) احتفى القراء المعاصرون بمصطلح القراءة، فهو إلى جانب حضوره الكثيف فيما يكتبون وسمت به الكثير من مؤلفاتهم؛ فلأصحاب المشروعات منهم على سبيل المثال: الفكر الإسلامي قراءة علمية، لأركون؛ إشكالية القراءة وآليات التأويل، لنصر أبو زيد؛ نحن والتراث قراءات معاصرة في فكرنا الفلسفي، للجابري، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، لطيب تيزيني، ونظرة في قائمة مصادر الدراسات في الموضوع تغني عن تعدادها فكثرتها لافتة للنظر، ولم تجد الدراسات المختلفة معها حرجاً في استعمال مصطلح القراءة بنفس الدلالة، نذكر منها ـ مثالاًـ البحوث التي قدمت لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في الدورة (١٦) وكلها استخدمت مصطلح القراءة في عنواناتها، كما استعملته كثير من البحوث والرسائل العلمية والمقالات والمحاضرات والندوات والمؤتمرات العلمية.

وضمها لتكون كلاماً مفهوماً، أما الفهم العميق للنص وكد الأذهان في استنباط معانيه وكشف مراميه فهذا هو الفقه.

ولا يعني ذلك أن القراءة بمفهومها العام الذي أشرنا إليه مجردةً عن الفهم؛ فالقراءة في كل مجالاتها يلازمها فهم المقروء، مهما تفاوت هذا الفهم؛ فمَن هَذَّ الحروف بغير فهم لا يقال هو قارئ، ولا فعله قراءة، ومن نطق الحروف بأي لغة وركَّبها فأخرج صوتاً لا يُفهِم المعنى لا يقال إنه قرأ نصّاً؛ إذ لا حصيلة لنطقه ولا ثمرة له، يؤيد ذلك تفسير مفردة القراءة بمعنى الفهم على قول لابن عباس رضي الله عنهما[1] في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٨]، قال رضي الله عنه: «فإذا بيّناه فاعمل بما بيناه»[2]، وفيه دلالة على قيام التلازم بين القراءة والفهم، ومع ذلك لم تستخدم مفردة القراءة كمصطلح يدل على فقه المقروء بذات الدلالة التي تقدمها المدارس الأدبية والفلسفية الغربية.

والتقارب بين الدلالتين حاصل مع التأكيد على أن هذه المفردة لم تكسب معنى اصطلاحياً يرادف الفقه أو الاجتهاد إلا في مفهوم المدارس والاتجاهات التي تحاول استثمار النظريات الغربية الحديثة في مجالات متعددة من فروع العلوم الإنسانية والتجريبية[3] لتفسير نصوص الوحي بمعزل عن المنهج الفقهي المؤسس على قواعد علمية محكمة تنتمي إلى الفكر الفقهي الإسلامي، وتستمد قوانينها من نصوص القرآن والسُّنَّة ومستخرجات العقل.

ثانياً: تعريف النص

مفهوم النص لغة:

جاء في مقاييس اللغة: النون والصاد أصلٌ صحيح يدلُّ على رَفعٍ وارتفاعٍ وانتهاء في الشّيء، ومنه قولُهم نَصَّ الحديث إلى فلان: رفَعَه إليه.

(١) عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ، حبر الأمة وترجمان القرآن ببركة دعاء الرسول ﷺ له، كان صبيح الوجه فصيح اللسان غزير العلم، توفي بالطائف سنة (٦٨هـ).
ينظر: معرفة الصحابة، أبو نعيم ٣/١٦٩٩؛ الاستيعاب ٣/٩٣٣؛ أسد الغابة ٣/٢٩١.

(٢) جامع البيان ١/٩٠؛ النكت والعيون، الماوردي ٦/١٥٦؛ زاد المعاد، ابن القيم ٥/٥٦٤.

(٣) العلوم الإنسانية هي التي تبحث في الإنسان من جهة أحواله النفسية وأفكاره، والمعاني التي تقف وراء الواقع والحياة الاجتماعية، وتعمل لإدراكها إدراكاً كيفياً، ولها امتداد فلسفي، ثم استقلت باسم العلوم الإنسانية في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، والعلوم الرياضية موضوعها الكم المتصل والمنفصل، والعلوم الطبيعية هي المعارف التجريبية التي تنصب على المادة وتغيراتها وخواصها، وتعتمد على التجربة.
ينظر: البحث عن منهج للعلوم الإنسانية، د. علي عبد المعطي محمد ١٦، ١٧، ضمن قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، مجموعة من الباحثين.

والنَّصُّ في السَّير أرفَعُه، يقال: سيرٌ نصٌّ ونَصِيص، ومِنَصَّة العروس منه أيضاً، وبات فلانٌ منتَصّاً على بعيره؛ أي: مُنْتَصِباً، ونصُّ كلِّ شيء: مُنتهاه[١].

والنص الإظهار والتحريك[٢]، وسُمي المكتوب والملفوظ نصّاً؛ لأنه يُحرك ويُظهر ويرفع إلى السامع ويُنهى إليه بخطاب مفيد.

وتلك المعاني المعجمية للكلمة تنفي ما ذهب إليه البعض من كونها استعمالاً مجازياً وضع حديثاً لتأدية معنى (Texte) الفرنسية أو (Text) الإنجليزية، بمعنى الفقرات والجمل المكتوبة لمؤلف من المؤلفين[٣]، يؤيد ذلك استعمالها في لغة الفقهاء والأصوليين قديماً للدلالة على المكتوب.

تعريف النص اصطلاحاً:

النص في الاصطلاح العام: «كلام مفهوم المعنى»[٤]، أو هو «صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف»[٥].

وفي الآتي تعريف النص في اصطلاح الفقهاء والأصوليين وفي المعارف اللغوية الحديثة وفي القراءات الفكرية المعاصرة.

مصطلح النص عند الفقهاء:

النص في مدونات الفروع الفقهية يُقصد به الدليل من القرآن أو السُّنَّة، وقد يُراد به (لمفهوم مختلف) قول إمام المذهب أو أحد المجتهدين فيه[٦]، وأحياناً يطلقون النص بمعناه عند الأصوليين كما سيرد عند الحديث عن معنى النص في أصول الفقه.

فأما إطلاقه على لفظ الكتاب أو السُّنَّة فمشهور، وبه جاء تعريف ابن حزم[٧] للنص

---

(١) مقاييس اللغة ٥/ ٣٥٦.

(٢) ينظر: تاج العروس ١٨/ ١٧٨.

(٣) ينظر: تحقيق التراث، د. عبد الهادي الفضلي ٤٣.

(٤) الكليات، الكفوي ٩٠٨.

(٥) المعجم الوسيط ٢/ ٩٢٦.

(٦) إطلاق مصطلح النص على أقوال الأئمة لا يعني رفع أقوالهم إلى مستوى نصوص القرآن والسُّنَّة في اتباعها، ولا يفهم منه الخلط بينهما، إنما هو استعمال لغوي فرضته الكتابة المذهبية، ولا مانع منه، غير أن إنكار بعض الباحثين هذا الإطلاق وامتياز آخرين بتوظيفه لم يأت من فراغ، بل جاء تفسيراً لبعض النقول المشددة على الاتباع المذهبي كقول القاضي عياض في ترتيب المدارك ١/ ٦٣: «قال بعض المشايخ: إن الإمام لمن التزم تقليد مذهبه كالنبي ﷺ مع أمته، ولا يحل له مخالفته»، ومثل هذا لا يفهم منه تنزيل كلام الأئمة منزلة النص، فمقصده تقييد المقلد بقول إمامه حتى لا يقع في محظور الانتقاء من الأقوال بالهوى.
للمقارنة ينظر: النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، د. محمد عمارة ١٨.

(٧) علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، أبو محمد، فقيه، محدث، أديب، نشأ في الأندلس، جمع بين العلم والوزارة، وبرع في كثير من العلوم، أيد مذهب داود الظاهري وأظهره، من مصنفاته: المحلى بالآثار =

بأنه: «اللفظ الوارد في القرآن أو السُّنَّة المستدل به على حكم الأشياء»[1].

ويرى البعض أنه بهذا المعنى اصطلاح الجدليين، يقولون: هذه المسألة يُتمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس[2].

وبيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية[3] استعمال مصطلح النص بمعنى الدليل من القرآن أو السُّنَّة واختلاف دلالته في الاستعمال الأصولي مُقراً للاستعمالين جميعاً، قال فيه: «ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسُّنَّة، سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين، ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض؛ كقوله ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]: وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]؛ فالكتاب هو النص، والميزان هو العدل»[4].

ومنه قول الشوكاني[5] مؤيداً لحجية خبر الآحاد[6] وإن جاء بزيادة على نص القرآن أو نص الحديث القطعي: **«ولا يضره أيضاً كونه زيادة على النص القرآني أو السُّنَّة القطعية»**[7].

ومثال استعمال الفقهاء مصطلح النص بمعنى الدليل من القرآن أو السُّنَّة قول بعضهم: «ولا نص في وجوب الغسل من النفاس»[8]، ومثال استعمالهم النص بمعنى قول إمام المذهب قول بعضهم: «وإمامة صاحب الهوى والبدعة مكروهة، نص عليه

= شرح المجلى في الفقه، والفصل في الملل والأهواء والنحل، وغيرها، توفي (٤٥٦هـ).
ينظر: جذوة المقتبس، الأزدي ٣٠٨؛ الصلة، ابن بشكوال ٣٩٥؛ معجم الأدباء، الحموي ٤/ ١٦٥٠.

(١) الإحكام، ابن حزم ١/ ٤٢.

(٢) البحر المحيط، الزركشي ١/ ٣٧٣؛ والقياس كما في إرشاد الفحول: ٢/ ٩٠: «مساواة فرع لأصل في علة الحكم، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم».

(٣) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الحراني، الدمشقي، شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو العباس كان آيةً في الذكاء وقوة الحجة، جاهد بسيفه وقلمه، وخلف للأمة حججاً باهرة ومصنفات فاخرة، توفي (٧٢٨هـ).
ينظر: الوافي بالوفيات، الصفدي ٧/ ١١؛ البداية والنهاية، ابن كثير ١٨/ ٢٩٥؛ الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب ٤/ ٤٩١.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٩/ ٢٨٨.

(٥) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نسبة إلى هجرة شوكان من بلاد خولان باليمن، برع في تحصيل العلوم، وتحققت فيه شروط الاجتهاد، من مصنفاته: «نيل الأوطار»، و«إرشاد الفحول»، توفي (١٢٥٠هـ).
ينظر: البدر الطالع، الشوكاني ٢/ ٢١٤؛ التاج المكلل، القنوجي ٤٤٣؛ نيل الوطر، زباره ٢/ ٣٤٤.

(٦) الآحاد (كما في العدة لأبي يعلى ١/ ١٦٩): هو الخبر الذي لم يبلغ حد التواتر.

(٧) إرشاد الفحول، الشوكاني ١/ ١٥٣.

(٨) بدائع الصنائع، الكاساني ١/ ٣٨.

أبو يوسف[1] في الأمالي»[2]، وقال في البحر المحيط عن ألفاظ الشافعي في تحرير المسائل: «يقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة»[3].

مصطلح النص عند الأصوليين:

النص في لغة الأصوليين «لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل»، وقيل هو: «لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه»[4]، وقيل هو: «ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم»[5].

ومعناه أن النص يطلق على الدليل المقطوع بدلالته من غير احتمال، لكن الإمام الشافعي يطلق مصطلح النص على ما يسميه الأصوليون الظاهر[6]، وهذا ما فسره من بعده بأنه استفاده من الدلالات اللغوية للمصطلح.

قال الجويني[7]: «فأما الشافعي فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر، وهو صحيح في أصل وضع اللغة؛ فإن النص معناه الظهور، يقال نصت الظبية إذا عنت وظهرت، ومنه المنصة لكرسي العروس التي تظهر عليه وهي تجلى، ونص الرجل في السير إذا أسرع فيه، وفي الحديث كان رسول الله ﷺ يسير العنق في إفاضته من عرفة في طريق المأزمين[8]، فكلما وجد فجوة نص»[9].

ولخص الإمام الغزالي[10] مفهوم النص في لغة الأصوليين فقال: «النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه:

---

(١) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، البجلي، الأنصاري، صاحب أبي حنيفة وأحد أقطاب مذهبه، كان كثير المال، عالماً بالتفسير والحديث والفقه وأيام العرب، توفي (١٨٢هـ).
ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي ١٤/ ٢٤٥؛ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، القرشي ٢/ ٢٢٠.

(٢) بدائع الصنائع ١/ ١٥٧.

(٣) البحر المحيط ١/ ٣٧٣.

(٤) البرهان، الجويني ١/ ٢٧٧.

(٥) أصول السرخسي ١/ ١٦٤.

(٦) الظاهر عند الأصوليين كما في (إرشاد الفحول ٢/ ٣١): المتردد بين أمرين وهو في أحدهما أظهر، بخلاف النص الذي لا تردد في دلالته.

(٧) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الجويني، إمام الحرمين، أبو المعالي، أصولي، فقيه، متكلم أديب، من أئمة الشافعية، من مصنفاته، «البرهان» في الأصول، و«نهاية المطلب» في الفروع توفي (٤٧٨هـ).
ينظر: وفيات الأعيان ٣/ ١٦٧؛ طبقات الشافعية الكبرى، السبكي ٥/ ١٦٥؛ البداية والنهاية ١٦/ ٩٥.

(٨) المأزم في اللغة المضيق، وقيل موضع الحرب، والمأزمان جبلان بين عرفات والمزدلفة بينهما طريق، وهو اليوم طريق معبد للمركبات.
ينظر: تاج العروس ٣١/ ٢١٣؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير ٤/ ٢٨٨؛ تهذيب الاسماء واللغات، النووي ٤/ ١٤٨؛ المعالم الأثيرة في السُّنَّة والسيرة، محمد محمد حسن ٢٣٩.

(٩) البرهان، الجويني ١/ ٢٧٩.

(١٠) محمد بن محمد الغزالي، الطوسي، الشافعي، حجة الإسلام، أبو حامد، برع في الفقه والأصول والخلاف =

الأول: ما أطلقه الشافعي رحمه الله، فإنه سمى الظاهر نصّاً، وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع. . . . وحده حد الظاهر، هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

الثاني: وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد؛ كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه، لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد. . .

الثالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصّاً، فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل، ولا حجر في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة، لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد»[(١)].

وأطلق الإمام الشافعي مصطلح (الخبر) مرادفاً للنص؛ فالخبر من الكتاب هو النص القرآني، والخبر من السُّنَّة هو نص الحديث النبوي، وتجده في غير موضع من كتابه الرسالة.

وغلب استعماله في حقول المعارف الإسلامية على المقروء من الكتاب والسُّنَّة باللسان العربي، وهو حده المقصود في هذا البحث.

النص في الدراسات اللغوية الحديثة:

تعريف النص في الدراسات الأدبية الحديثة مقدمة ضرورية للوقوف على مفهوم النص في القراءات المعاصرة؛ لما تقدم هذه القراءات من جهود لإسقاط مفهوم النص في المجال اللغوي والنقدي الحديث على نصوص الوحي وكثرة ما أفادته من ذلك المجال تنظيراً وتطبيقاً ثم رضيت به مدخلاً نافذاً لإجراء التجارب النقدية على نصوص الوحي.

والنص الأدبي هو ما كُتب شعراً أو نثراً أو قصة أو ترجمة لظاهرة تاريخية أو بشرية تصف حالاً من أحوال الإنسان وتفاعله مع الحياة، وبهذه المعاني عُرِّف النص الأدبي خاصة بأنه: «ظاهرة لغوية لها وجود متميز»[(٢)].

= والجدل، وكان قوي الحفظ حاد الذكاء، من مصنفاته في الفقه الشافعي، البسيط، والوسيط، والوجيز والخلاصة، والمستصفى في الأصول، توفي بطوس سنة (٥٠٥هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي ١٩/ ٣٢٢؛ طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ١٩١.

(١) المستصفى ٢/ ٤٩.

(٢) النص الشعري ومشكلات التفسير، د. عاطف جوده نصر، ١٥.

ومن الباحثين في اللسانيات[1] الحديثة المطورة في الغرب من أخرج النص من الدلالة على الظاهرة اللغوية وحدها، إذ صيروه شاملاً للنسيج الاجتماعي الرمزي غير المكتوب، فتحول بذلك إلى نظام إنتاجي ينتج من خلال أصناف منطقية ورياضية أكثر منها لسانية[2].

وفي ناحية الوظيفة التواصلية للنص عُرِّف بأنه «مكون لغوي أفقي نهائي، مقصود به التطابق لواقعة التواصل المختصة، يصير من خلال الدمج الإنجازي وأوجه التناظر الدلالية الموضوعية والترابطات النحوية تتابعاً متماسكاً من الجمل»[3].

وللنص في الدراسات اللغوية الحديثة مجالان:

الأول: مجال ما يسمى بـ «علم تحليل الخطاب» وهو ميدان القراءة الجديدة للنص الشرعي، بناءً على ما ذهبت إليه من القول بتحليل وتفكيك النص الشرعي بغية تجديد فهمه.

والثاني: ما يسمى بـ «علم العلامات» أو (السيميوطيقا)[4] وفي هذا المجال الأخير يعرف النص بأنه: نسق من العلامات اللغوية وغير اللغوية، يؤدي إلى إنتاج معنى كلي.

ويعرف في المجال الأول «علم تحليل الخطاب» بأنه: نسق من العلامات اللغوية ينتج معنى كليّاً؛ فالنص في مجال ما يسمى علم العلامات أوسع دائرة من النص في مجال ما يسمى علم تحليل الخطاب، حيث يشمل النص اللغوي وغير اللغوي كالفنون السمعية والبصرية ومظاهر التعبير المختلفة[5].

وإذا استثنينا تعريف النص في اصطلاح أصول الفقه الإسلامي، أمكن إدراك الاتفاق بين الاتجاهات الأدبية والفلسفية الغربية والفكر الإسلامي في المفهوم العام للنص، غير أن مصطلح النص في الثقافة الغربية الحديثة أُحيط بنظريات وآراء وتقسيمات وثيقة الصلة بدوائر الفكر الفلسفي الغربي ودوافعه وإشكالاته ونظرته للدين.

---

(١) اللسانيات Linguistics يقصد بها علم اللغة، وتتضمن الأصوات والنحو والصرف، وعلم المعاجم، وعلم الدلالة، وهي مؤسسة على مقارنة الألسن المختلفة والبحث في تصاريفها، ينظر: موسوعة لالاند ٢/ ٧٤٠.

(٢) من هذا الاتجاه: (جوليا كريستيفا)، Jolia Kristiva ومن الاتجاه الأول (ريكور) Ricoeur.
ينظر: السيميولوجيا الاجتماعية، د. محسن بوعزيزي، ١٢٩، ١٣٠.

(٣) مدخل إلى علم النص (مشكلات بناء النص) لـ واورزيناك (zdzislaw wawrzyniak) ٦٠.

(٤) السيميوطيقا علم دراسة الإشارات في اللغة، وله أقسام ثلاثة البراجماطيقا الباحثة في المتكلم، والسمانطيقا الباحثة في مدلولات الألفاظ، والسنتاطيقا، الباحثة في العبارات اللفظية من حيث تركيبها لا دلالاتها.
ينظر: السيميوطيقا ومشكلات الفلسفة، علي محسن جمجوم ٥٤، وما بعدها.

(٥) ينظر: التفكير في زمن التكفير، أبو زيد ١٣٣، ١٣٤.

النص في اصطلاح القراءات المعاصرة:

تستدرك بعض اتجاهات القراءات المعاصرة على البحث الاستشراقي إهماله لعادات وتقاليد بعض الشعوب الإسلامية وعدم إفرادها بالدراسة إلى جانب النص المكتوب بعدِّها نصّاً، وكذلك إهماله لدراسة ما لم تقدر الفرق القديمة على الإفصاح عنه؛ بسبب ما سموه دكتاتورية السلطة الدينية التي مثلها الفقهاء (حسب قولهم)، وكذلك إهماله للأنظمة السيمائية غير اللغوية، وهي أنظمة تشكل جزءً من الحقل الديني كالطقوس والشعائر والموسيقى وتخطيط المدن وفنون العمارة والرسم والأثاث والملابس وبُنى القرابة والبنى الاجتماعية، وهذا التوسع في مجال البحث السوسيولوجي للظاهرة الدينية يقوم على جعل الدين مجموعة من الرموز المتعلقة بدائرة المقدس[(١)].

ودراسة القراءات المعاصرة للإسلام بذلك المعنى الموسع جاء من جهة نظرهم بناءً على أن «الإسلام لا يفهم من خلال المكتوب فقط كما تجسده إنتاجات العلماء، وإنما يمر أيضاً بالبحث في الإسلام المعيش باعتباره ممارسات وطقوساً وسلوكات هي نتاج تمثلات بشرية تكشف عن عمق التحول في فهم الدين وممارسته»[(٢)].

وتتسع دائرة النص في القراءات المحدثة أو تضيق تبعاً لمنهج القارئ وطبيعة الحقل الذي يعمل فيه، وهو ما ينعكس على تعريف النص، حيث يجعله البعض شاملاً للمدونات الفقهية أو الأصولية أو كليهما، فالذي تفرغ من القراء الجدد لتجديد أصول الفقه وإعادة قراءته بدرجة أولى يعرف النص الأصولي بأنه «تجربة شعورية حية عند صاحبه. . . ، ومنه النص الدال الذي يثير في النفس المعاني ويبعث على الحوار، ويستعدي تغيير المنظور طبقاً لظروف النص»[(٣)].

ومن يعمل على تحديث الفكر الإسلامي كله يقسم النص إلى: نص تأسيسي هو القرآن، ونصوص ثانوية هي الحديث النبوي وأقوال المفسرين والفقهاء، ويرى أن وظيفة النصوص الثانوية هي «تأبيد وهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها»[(٤)].

أو هو «مجموع الكتابات المدونة التي انعقد الاتفاق على أنها مصدر شرعي لاستخراج الأحكام والفتاوى، ولاستنباط الأدوات الشرعية لغرض الاجتهاد والحكم في النوازل»[(٥)].

---

(١) ينظر: الإسلام الشعبي، زهية جويرو ٥٤ ـ ٥٩.

(٢) إسلام عصور الانحطاط، هالة الورتاني، وعبد الباسط قمودي ٧.

(٣) من النص إلى الواقع، حسن حنفي ٧، ١١.

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون ٤٧.

(٥) الإسلام المعاصر (قراءة في خطاب التأصيل)، المختار بنعبدلاوي ٣٦.

وعلى هذا الشمول يكون النص المقروء هو «النص القرآني والسُّنَّة وتجربة الصحابة والإجماع»[١].

ومن اشتغل بالنقد رأى النصوص سواء مهما اختلفت؛ فلا فرق بين النص القرآني أو النبوي والنص الفلسفي؛ فكلاهما يشكل نصّاً لغوياً ألفته وقائع خطابية[٢].

بذلك يتبين أن مجال القراءات المحدثة (المعاصرة) هو النصوص التي تعيد قراءتها، ولمعرفة المجال الذي تعمل فيه القراءات المحدثة من خلال نوع النص أولاً وطبيعته ثانياً يجب الإسناد إلى تاريخ نشأتها، فإذا بدأنا مع سيد أحمد خان[٣] ألفينا قراءاته غير مقصورة على الفروع بل تشمل تفسير المعجزات الوارد ذكرها في القرآن، كما تشمل قضايا الغيب أيضاً[٤].

والنص عند بعضهم هو القرآن وحده كمحمد شحرور؛ لأنه لا يرى للسُّنَّة حجية تذكر.

والنص عند طائفة أخرى القرآن والسُّنَّة والسيرة النبوية بكل أحداثها، وهذا منهج محمد أركون[٥] وطيب تيزيني[٦] ....

(١) المنهج الأنثربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، المنصف بن عبد الجليل، ضمن سلسلة: موافقات ٤٣.

(٢) ينظر: نقد النص، علي حرب ١١.

(٣) سيد أحمد خان بهادر، نشأ في بيئة عرفت بالتصوف، قرأ في صغره القرآن وبعض علوم العربية، ثم ترك ذلك متفرغاً لخدمة الحكومة الإنجليزية في مجال القضاء، نصر الإنجليز أثناء الثورة الهندية سنة (١٨٥٧م) بدأ نشاطه بالتأليف في علاقة الإسلام بالمسيحية، وكسر الحواجز بين المسلمين والإنجليز، وأثناء زيارته لبريطانيا لقي عناية فائقة، ونال الوسام الملكي، واختير عضواً فخرياً في بعض الجمعيات العلمية، ثم عاد إلى الهند بمشروع إصلاح الفكر الديني على نمط إصلاحات الغرب، تكلم في التفسير والسيرة والفقه والسلوك من خلال تلك المؤثرات التي صاغت شخصيته ومعارفه، من تآليفه: «تبيان الكلام» وهو تفسير للإنجيل، و«تفسير القرآن» إلى سورة الكهف، و«حياة محمد»، أسس في عليكرة الكلية الإنجليزية الشرقية المحمدية، سخَّر فعله الثقافي في الهند لنشر الفكر الغربي وحمل المسلمين على قبوله، توفي (١٨٩٨م).
ينظر: العلمانية، محمد شمس الدين ٣٤؛ مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد ١٢٠، ١٢٣؛ المنار ٥/ ٤٩.

(٤) للمزيد حول آراء سيد خان في ذلك ينظر: مفهوم تجديد الدين ١٢٧ ـ ١٢٩.

(٥) محمد أركون، جزائري عاش في فرنسا، حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون، من كبار أصحاب المشروعات العاملة لتغيير البنية الأصولية الإسلامية، يكتب بالفرنسية، يقدم أعماله غالباً على صورة استدراكات على البحوث الاستشراقية التي يرى أنها جمعت مواداً ولم تقم بتحليلها، مقالاته أكثر صراحة من الجابري، من مؤلفاته: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ومن الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، والعلمنة والدين، عمل رئيساً لقسم الدراسات العربية بجامعة السوربون الجديدة، توفي (٢٠١٠م).
ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين ١/ ٨٦.

(٦) طيب تيزيني، كاتب ناقد من سوريا، يتبنى الفكر الماركسي، ويدعوا إلى قراءات جديدة لما يسميه التراث الإسلامي، يرفض المنهج الإسلامي في قراءة نصوص الوحي، ويقلل من دور الفقه في الاستنباط، وعنوان مشروعه المشارك في القراءات المعاصرة (رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة) وخلاصته مجموعة في كتابه النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة. =

ونصر أبو زيد[(١)] وحسن حنفي[(٢)].

وهشام جعيط[(٣)] وعبد المجيد الشرفي[(٤)]، علماً أن قراءاتهم للنص النبوي لا تعني اعترافهم بحجيته في التشريع[(٥)]، ويشرح أحد المعجبين بقراءات أركون المجال الذي

= ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين ١/٢١٣.

(١) نصر حامد أبو زيد، مصري تخرج من كلية الآداب بجامعة القاهرة، ثم عمل أستاذاً بجامعة الخرطوم، ثم عمل بجامعة أوزاكا باليابان، من مؤلفاته: «الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة»، و«فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي»، و«الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية»، و«مفهوم النص دراسة في علوم القرآن»، و«الخطاب الديني رؤية نقدية نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية»، وغيرها، وكلها تدور حول فكرة قراءة نصوص الوحي باعتبارها منتجاً ثقافياً تبنياً للرؤية الأدبية الماركسية التي تلغي قدسية النص وتتناوله كمادة أو كمنتج ثقافي متأثر بوسائل الإنتاج وشبكة العلاقات الاجتماعية، وتعتمد تلك القراءة على تسخير بعض مناهج العلوم الإنسانية بصيغتها في الغرب وإحياء الآراء الشاذة كما تحتفي بالانحرافات الفكرية منذ القدم وتعيد صياغة بعض مقالاتها لخدمة توجهاتها الراهنة، وله أيضاً التفكير في زمن التكفير، وهو مجموعة مقالات يرد فيها على مخالفيه، توفي (٢٠١٠م).

تنظر ترجمته في: إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً، إلياس قويسم، المقدمة؛ موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، د. خليل أحمد ١/٣٩.

(٢) حسن حنفي، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، يكتب باسم تجديد الإسلام، ينظر إلى الإسلام على أنه موروث شعبي لا قدسية لنصوصه، ويدعو لإعادة تأويله كله، وينكر حجية السُّنَّة؛ لأنها في نظره خبر، والخبر لا يفيد علماً، ويرى التحرر من ثوابت العقيدة الإسلامية والثورة عليها، وينكر أن يكون للشهادتين مدلول إيماني، وصفات الله ليست إلا تجسيداً لرغبات الإنسان في البراءة من النقص، ويتبنى موقف اسبينوزا Spinoza من المعجزات، فيراها من تصورات العامة، والوحي مجرد شعور ونصوصه تاريخية خاضعة للتبديل.

ينظر تقييم منهج حنفي بالإحالات والمصادر في: التأويل في مصر، السيد علي أبو طالب ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٦، ٣٦٣، ٣٦٧؛ وترجمته في: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين ١/٣٨٢.

(٣) هشام جعيط كاتب تونسي، يتبنى المنهج التاريخي في قراءة النصوص، من أعماله: «أوروبا والإسلام»، وكتاب «الفتنة الكبرى»، و«الوحي والقرآن والنبوة»، ورأى وهو يطبق المنهج التفكيكي التحليلي على التاريخ الإسلامي أن المسلمين الفاتحين للمغرب طبقوا في الأحكام القضائية القانون الروماني، ولم يصل إلى هذا الكشف إلا عبر المقدمات التالية: القرآن لا يجيب على كل المسائل التفصيلية، والقانون الروماني كان طاغياً على أفريقية، وعدم وجود فقهاء كبار كما هو الحال في المدينة.

ينظر: تأسيس الغرب الإسلامي، هشام جعيط ١٢٦؛ وفي ترجمته ينظر: موسوعة أعلام العرب ١/٢٤٣.

(٤) عبد المجيد الشرفي، تونسي، عمل أستاذاً بجامعة تونس، من الباحثين في مدرسة القراءات المعاصرة، له: «الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع»، و«تحديث الفكر الإسلامي»، و«لبنات»، و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، ومن تحقيقاته «مقامع الصلبان»، للخزرجي، و«الرسالة العسجدية»، للصنعاني، وله مشاركات في الندوات والمؤتمرات العلمية وبحوث مشتركة، ونشاطه كبير في إعداد الباحثين المنتمين لمدرسة القراءات المعاصرة، أشرف على إعداد سلسلة الإسلام واحداً ومتعددا التي صدر منها إلى الآن ١٧ كتاباً.

ينظر التعريف به على غلافي كتابيه: لبنات، والإسلام والحداثة.

(٥) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون ١٨؛ مقدمة كتاب النص القرآني، تيزيني ٥ ـ ٨.

تعمل فيه قائلاً: «والحق أن أركون يركز نقده وتفكيكه في الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامي أصولاً وفروعاً، وفي مختلف مستوياته وتجلياته، بدءً من النص القرآني ذاته، وانتهاءً بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات؛ أي: ما كتب من شروحات وتفاسير وتأويلات، وما استنبط وأقر من أنساق فقهية وأحكام شرعية، وما ألف وابتدع من خطابات كلامية، ومنظومات عقائدية إيديولوجية»[1].

وهذا ما يؤكده أركون نفسه في دعوته للباحثين إلى تطبيق مناهج القراءات المعاصرة على كتب التفسير، ويخص منها بالذكر تفسير الطبري والرازي[2]، حيث يرى أن استغلالهما مفيد في دعم مشروعات القراءات المعاصرة[3].

وكذلك يرى نصر حامد أبو زيد أن النص هو القرآن والسُّنَّة، ويطلق عليه النص الديني[4].

وتضيف نائلة السليني إلى القرآن والسُّنَّة نصوص الفقهاء واجتهاداتهم في استنباط الأحكام، وتخصص مقالاتها في (تاريخية التفسير القرآني) لعرض آراء الفقهاء في جملة من المسائل، وتخلص من وراء قراءاتها تلك إلى أن الفقهاء اخترعوا الأحكام والقواعد والضوابط الفقهية، واحتالوا على النص ليستنطقوا منه أحكاماً تلبي الحاجات المتجددة!!

والخلاصة أن القراءات المعاصرة جلبت إلى ساحتها مفردات الفكر الإسلامي بكل مكوناته، الأصول والفقه وعلوم الحديث وعلوم القرآن والسيرة والتاريخ وعلوم اللغة العربية، واستهدفت عواصمه وثوابته وأسسه، ساعدها على ذلك التوسع سهولة الورود والصدور على كتابات المستشرقين ونظريات العلوم الإنسانية بصيغتها الغربية، وعنيت أكثر بالفقه وأصوله؛ لأنهما كما قال بعض الكتاب من هذه المدرسة: «... احتلا نصيب الأسد في اهتمامات القدماء من جهة، وما زالا محل جدل واسع وخلاف عميق في أوساط المؤمنين والملاحظين للشأن الإسلامي من جهة أخرى»[5].

وفي الجزئيات تبحث القراءات المعاصرة في التفسير ومناهجه، وفي الغيبيات

---

(١) نقد النص ٩٠.

(٢) محمد بن عمر بن الحسين، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، من علماء الشافعية، من مصنفاته: «مفاتيح الغيب» و«المحصول»، توفي (٦٠٦هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨١؛ وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٨؛ شذرات الذهب ٧/ ٤٠.

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون ٩٣.

(٤) ينظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد ١٢٤.

(٥) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي ٦.

والاسماء والصفات وخلافات الفرق والنحل القديمة، وتتكلم في الفلسفة والمنطق، وتشرح الأحداث التاريخية وتعيد تفسيرها[1].

بذلك يكون المجال واسعاً، غير أن هذه الدراسة تعنى من خلال هذا المجال الواسع للقراءات الجديدة بما يتعلق بالفقه وقوانين المنهج؛ لما يظهر من توالي توسع القراءات المعاصرة في فقه الفروع؛ فبعضهم يرى أن من أبرز أسباب انقراض المعتزلة: «إعراضها عن بلورة فقه خاص، مع ما نعلمه من أهمية الفقه البالغة ودوره الخطير في المجتمع الإسلامي»[2].

وهذه دعوة صريحة تطلقها القراءات المعاصرة لتأسيس فقه جديد بوسيلة القراءة الجديدة التي تهدف إلى إعادة صياغة المنظومة الفقهية برمتها.

أما عن مجال هذه القراءات خارج دائرة النص الإسلامي فهو واسع يشمل كما يقول أركون «نصوص التوراة والإنجيل وحتى بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلٰهي، إنه يستوعب كل ذلك، ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي، وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد، أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس، أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية»[3].

---

(١) نموذج تلك القراءات كتاب «في الائتلاف والاختلاف» لناجية الوريمي، حيث جمعت مواد تاريخية مزجت الصحيح منها بالمكذوب بالوهم ثم سخرت المزيج لصناعة رؤية محددة سلفاً مؤسسة على أن ما ستبلغه من النتائج كان مهمشاً عن عمد، وهذه قراءات تشكل على الذي لا تتوافر له آلة التمييز بين الصحيح والموضوع من الأخبار، ومن قراءتها للسيرة النبوية ـ مثالاً ـ توصلت إلى أن فيل أبرهة توقف عن السير بحيلة من سائسه لا بمعجزة، والطير الأبابيل نوع من الوباء، والنبي عبد الأصنام قبل البعثة، وطلحة بن عبيد الله كان يريد الزواج بأم المؤمنين عائشة وفيه نزلت: ﴿وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وأُخفي اسمه حفاظاً على قداسة الصحابة، والرسول جلس إلى غلام نصراني عند المروة وأخذ عنه، وصلاة الجمعة اخترعها أسعد بن زرارة ثم أُقرت بعد ذلك شكلاً تعبدياً إسلامياً.

تنظر تلك القراءات في: في الائتلاف والاختلاف، د. ناجية الوريمي بوعجيلة ٣٨، ٤٠، ٥٧، ٦٨، ٨٦، والكتاب أصله رسالة دكتوراه بعنوان: «المؤتلف والمختلف في الفكر الإسلامي القديم» نوقشت بكلية الآداب بمنّوبة عام (٢٠٠٢م)؛ ونفس الطريق سلكه د. عبد الرزاق عيد في كتابه: سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي، ومن أركان تلك الطريقة أيضاً خليل عبد الكريم في كتابه شدو الربابة في أحوال مجتمع الصحابة، وغيرهم كثير.

(٢) إسلام المتكلمين، محمد بوهلال ١٧٩.

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٨٤.

ثالثاً: القراءات المعاصرة

لم أقف على تعريف اصطلاحي يُبين مفهوم القراءات المعاصرة من وجهة نظر الدراسات التي عُنيت بموضوع تلك القراءات من الخارج، لكنا إذا بحثنا في إعراب القراءات المعاصرة عن نفسها، وقفنا على تعاريف من مواقع متعددة منها القول بأنها: «عملية مركبة ومعقدة بنية ووظائف، يقتضي إنجازها جهداً مديداً معمقاً ومدعماً بنتائج واحتمالات الاتجاهات التنهيجية المعاصرة»(١).

وهذا تعريف شامل لكل قراءة استهدفت نصّاً لفهمه بأدوات مبتكرة، وفيه توجيه انتباه القارئ إلى الإنجاز والتركيب والاجتهاد والتنهيج والمعاصرة، أما مضمون هذه المصطلحات فسيكون في مرحلة تفصيلية متأخرة تلي القبول بهذا التجديد الذي وصفه التعريف بأنه معقد في بنيته ووظائفه.

وأوضح من ذلك تعريف القراءات المعاصرة بأنها «التمثل البشري للوحي، وليس لكل تمثل إلا أن يتلبس بمقتضيات الآن والمكان ومعطياتهما المتشابكة جبراً لا اختياراً»(٢).

ويبدو هذا التعريف متدافعاً نحو ترسيخ بشرية النص القرآني، لا سيما وتلك مرحلة لا بد منها في نظر القراءات المعاصرة تمهيداً لقراءته بأدوات العلوم الإنسانية ومناهجها.

ويعرفها البعض من خلال وظيفتها فيرى أن نشاط القراءة يسوح في جوانب النص وينفذ في أعماقه، وهذا الفعل قد يستجيب لاحتياجات التقدم التاريخي، وقد لا يستجيب، وربما انطوى على ميول واتجاهات انتقائية أو إرجائية أو رافضة(٣).

وبمعطى هذا التعريف أصبح للقارئ سلطة مطلقة على النص، يصرِّف بموجبها المعاني ويلوي الدلالات، وبذلك النوع من القراءة له أن ينتقي من النص ما توحي به وسائل القراءة، ويرد من دلالاته ما ترده تلك الوسائل، وله أن يقدم ما أراد، ويرجئ ما أراد من الدلالات، ويستدعي من المناهج والأدوات ما اتفق به لتحقيق المعنى الذي يرتضيه.

ويُسمي لنا المشتغلون بنظرية القراءة في وجهها الأدبي والثقافي أنواعاً من القراءات ربما كان في بعضها معنى جديد، ومن تلك التسميات: القراءة الحرفية المحايدة،

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٣٩.

(٢) جدلية النص والمنهج، كمال عمران ٩٥، ضمن سلسلة موافقات.

(٣) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٢٤.

والقراءة الإسقاطية التقليدية، ولا دور للقارئ في هاتين القراءتين، والقراءة الدينية، ويقصدون بها القراءة المذعنة لأسس مستوحاة من الدين.

والقراءة القومية، وهي القراءة المبنية على الأيدلوجية القومية، وتتوخى في مضامينها الوفاء للفلسفة القومية التي لا تجد في محيطها ما يتسع للخطاب الديني الذي يفرض حدوده وشرائعه لصياغة الرابطة الجماعية للأمة.

والقراءة الوضعية(١)، والقراءة البنيوية(٢)، والقراءة التحليلية المحايدة، والقراءة الفينومينولوجية(٣)، والقراءة العقلانية التاريخية النقدية(٤)، والقراءة الشاعرية، وهي التي تهتم بالسياق الفني للنص لكشف باطنه وعدم الوقوف على ظاهره(٥).

ومنها القراءة الجمعية، وهي المتضمنة لتأويلات متعددة للنص عبر مستويات مجازية غالباً، ومنها القراءة الإعراضية، وهي التي تدعي الكشف عن المجهول في النص وعلاقته بنص آخر(٦).

---

(١) القراءة الوضعية نسبة للوضعية Positivism وهي مذهب فلسفي ينكر الغيبيات، ويرى المعرفة محصورة في الظواهر التجريبية، أسس هذه الفلسفة الفرنسي (أوغست كونت) Auguste Comte، والقراءة الوضعية هي التي تنطلق من أصول هذه الفلسفة وتنفذ مقتضياتها.
ينظر: المعجم الفلسفي، د. مصطفى حسيبه ٦٩٢.

(٢) القراءة البنيوية هي المؤسسة على النظرية البنيوية، والبنيوية Structuralization منهج فكري نقدي مادي، يرى أن الظواهر الإنسانية كلها بما فيها النصوص والآداب والتاريخ والوقائع الاجتماعية تشكل بنية لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المكونة لها في الأصل؛ ففي النقد الأدبي مثلاً يتم إقصاء الانفعالات والأحكام الوجدانية، ويدرس النص من خلال بنيته وسياقه، وكذلك في الظواهر الاجتماعية والتاريخية، والبنيوية امتداد للفلسفة الوضعية التي لا تؤمن بغير المحسوس، ورائدها الأول في مجال اللغة هو (فريدنان دي سوسير) Ferdinand de Saussre، ومن دعاة العمل بها في علم الاجتماع (كلود ليفي شتراوس) Claude Levi Strauss، و(ألتوسير) Althusser، وفي علم النفس (ميشال فوكو) Michel Foucault و(لاكان) Lacan.
ينظر: المعجم الفلسفي ١١٦.

(٣) القراءة الفينومينولجية نسبة إلى الفلسفة الفينومينولوجية الظاهراتية، Phenomenology وهي فلسفة تقوم على العلاقة بين الفكرة والواقع، ونقطة البداية عندها هي الخبرة الحدسية للظواهر، ثم الانطلاق من تلك الخبرة لتحليل الظاهرة، بدأت هذه الفلسفة مع (هيجل) Hegel، و(هوسرل) Husserl، ومن أعلامها أيضاً (هايدغر) Heidegger و(سارتر) Sartre و(مرلوبونتي) Merleauponty و(ريكور) Ricoeur.
ينظر: المعجم الفلسفي ١٤٥.

(٤) وصف القراءة بالعقلانية (عند القراء المعاصرين) فيه إيحاء مقصود بأنها ثمرة لنشاط العقل في معرفة المعنى في مقابلة كل قراءة تخالفها، والحقيقة غير ذلك؛ فالعقلانية التي تحترب مع الفكر الإسلامي هي في الأصل مذهب فلسفي حمل اسم العقلانية Rationalism، ويرى هذا المذهب أن العقل هو وحده وسيلة المعرفة، وينكر الوحي والغيب والمعجزة، أو يؤول ما أثبته النص من ذلك بما يفضي إلى إلغائه وللعقلانية صلة بوجوه من فلسفة سقراط وأرسطو، ومن أعلامها (ديكارت) Rene Descartes، و(ليبنتز) و(سبينوزا)، وغيرهم.
ينظر: المعجم الفلسفي ٣٢٤.

(٥) ينظر: مواقف نقدية من التراث، محمود أمين ١٢؛ الخطيئة والتكفير، الغذامي ٧٠.

(٦) ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش ١٧٥.

ولما نُقلت بعض مناهج العلوم الإنسانية لتطبق على النص الشرعي عُرفت قراءة النص الشرعي بأنها: «إخضاع القرآن (الفكر الديني بشكل عام) لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي[1]، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»[2].

ولا يعني ذلك أن القراءات المعاصرة للنص الشرعي مؤطرة بهذه المناهج فقط (النقد التاريخي، التحليل الألسني، التحليل التفكيكي، القراءة الفلسفية)، فقد تجدها مع تلك المنطلقات المنهجية قراءة روائية قصصية، تسقط معطيات التعامل مع القصة في الأدب الغربي على نصوص الوحي، وقد تجدها تجريبية فيزيائية توظف النظرية الفيزيائية قسراً لفهم نصوص الوحي، وقد تجدها مزيجاً من كل ذلك، ولجميع تلك القراءات صور سترد في غير موضع من هذه الدراسة.

وتتفاوت تقسيمات القراءة تبعاً للتفاوت الظاهري لمناهج القراء الجدد التي قد تختلف في بعض تصاريف العرض لكنها تتحد هدفاً ونتيجة.

وباتساع دائرة القراء الجدد وتنوع مناهجهم في قراءة النص أصبح يجمع تلك المناهج قراءة النص الشرعي بغير تقيد بضوابط فهمه وخصوصياته المنبثقة عن المنهج الإسلامي في التعامل مع النصوص؛ فالتحليل الألسني التفكيكي أو الفلسفة بشعبها المختلفة ثم ما تفرع من المناهج المقتبسة من حقول العلوم الإنسانية والتجريبية لا تعترف بالمنهج الفقهي الناظم لعمل الفقيه الخبير بقراءة النص بشروط علمية مستخلصة من صريح النص ومفهومه ومقاصده والتي اختبرها العقل الفقهي نظرياً وعملياً.

ومن طرائق القراءات المعاصرة استخدام النظريات العلمية الطبيعية والرياضية لتفسير نصوص القرآن واستنباط الأحكام وفق معطيات هذه النظريات؛ كنظرية نيوتن Newton[3] حول مجال الحركة بين حدين أعلى وأدنى، يُسمح بالحركة فيما بينهما، بحيث لا تتجاوز الحركة الحد الأعلى أو الأدنى، وتطبيق هذه النظرية على القرآن

---

(١) التحليل التفكيكي نسبة إلى الفلسفة التفكيكية، والتفكيكية Deconstruction منهج نقدي أدبي يرى استحالة الوصول إلى فهم متماسك للنص أياً كان، والتفكيكية لا تعترف بالمرجعية، ولا بالحقيقة المطلقة، وكل الحقائق عندها نسبية، رائدها (جاك دريدا)، وقد استخدم لها مصطلح تخريب أو تقويض Destruetion ثم استخدم مصطلح التفكيك ليخفي الطبيعة العدمية للتفكيكية. ينظر: المعجم الفلسفي ١٤٤.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٥٦.

(٣) Isaac Newton إسحاق نيوتن، عالم فيزيائي إنجليزي فذ، وضع قانون الجاذبية، ومبادئ الحركة للكواكب، ومن مخترعاته المرقب المعاكس، اكتشف النظرية الثنائية وحساب التكامل والتفاضل، توفي بلندن سنة (١٧٢٧م).

ينظر: المعجم الشامل للعلماء والمخترعين، اليازجي وشربل ٥٢٨.

يسمح باختراع أحكام جديدة ما دامت بين حدين يكون تحديدهما للقارئ وفق ما يعتقد أنه تطبيق لمراد الله![1].

ولا يهتم بعض القراء الجدد بحشر المنهجية المتبعة في فهم النص مكتفياً بالعموم الذي تخدمه عبارات مفتوحة توسع مجال القراءات المعاصرة وتقدمها على أنها حقيقة مطلقة فهي: «التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ والعبارات»[2].

ويعرفها البعض من جهة دور القارئ في إنتاج المعنى فيرى أن القراءة هي: الإنتاج المستمر للمعنى، وهو ما يقوم به القارئ وفق ظروفه العامة والخاصة[3].

وخدمة لدور القارئ في إنتاج المعنى ينقل بعض القراء المعاصرين الحديث عن الثلاثية التي تكوِّن فعل القراءة، وهي المرسل (قائل النص) والرسالة (النص) والمستقبل (القارئ)، وفي النص القرآني يستبعدون المرسل (الله)، ويخضعون النص للدراسة والتفكيك من خلال الواقع والثقافة، وفي الواقع يدخل المستقبل الأول للنص وهو الرسول ﷺ[4].

وتخففاً من دلالة التفكيك على الهدم نقل أحد القراء الجدد عن أدبيات المصطلح في منشئه أن التفكيك لا يعني نفي الموضوع، ولا الاعتداء عليه، وإنما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية[5]، وهذا الاستدراك غير مجد في تلطيف المعنى، فهو يرتطم بنقد لاذع قادم من الغرب أيضاً لا يبرئ التفكيك من عدمية المعنى وخراب المضمون والمفهوم.

وصف القراءات المحدثة بالمعاصرة:

إضافة كلمة المعاصِرة للقراءة تركيب أشاعه بعض القراء المحدثين، ولم يستخدمه جميعهم، فبعضهم اكتفى بمصطلح القراءة بإطلاق، وآخرون أطلقوا عليها القراءة الجديدة، لكن وصف المعاصرة غلب على تلك القراءات حتى أصبحت تعرف به إذا أُطلقت.

والمعاصَرة في اللغة من عاصرت فلاناً معاصرة، وعصاراً؛ أي: كنت أنا وهو في عصر واحد[6]، والقراءات المعاصِرة هي المنسوبة لهذا العصر، ويشير هذا الوصف

(١) ينظر: القراءة الجديدة للنص الديني، أ. د. عبد المجيد النجار، مجلة المجمع، العدد: ١٦/١٢٥، ١٢٦.
(٢) مفهوم النص ١٠٩.
(٣) ينظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي ١٠.
(٤) ينظر: مفهوم النص ٢٤.
(٥) ينظر: التراث والحداثة، د. محمد عابد الجابري ٥٠.
(٦) ينظر: تاج العروس ١٣/٧٣.

لمعنى المقابلة بين هذه القراءة التي تُقدَّم بأنها تصلح للعصر الحاضر وبين القراءة الفقهية التي هي عندهم ليست معاصرة؛ لأنها في نظرهم نسخة من الماضي، ولا قوة لها لتلبية حاجات الواقع المعاصر!

وهذه مقابلة يلغيها التاريخ، وتنفيها حقائق البحث العلمي، فضلاً عن نفيها القادم من أصول الإيمان بالله والخضوع لأمره والانقياد لشرعه.

وزود مشروع القراءات المعاصرة بألقاب إضافية؛ فمع المعاصرة هناك التجديد والحداثة[1] والعقلانية والتنوير[2] والنهضة والحضارة، واليسار في مقابلة اليمين المتطرف وغيرها، وهي الأوصاف التي أظهرت القراءات الجديدة والحديثة والعقلانية والعلمية، ولا تحمل تلك الصفات دلالات وظيفية، لكنها تشير إلى الطاقات الكامنة فيها والحريصة على إقناع المتلقي بما يسمونه (الإسلام الجديد)، وتُشغِّل القراءات المعاصرة تلك المسميات وغيرها من خلال ما يناسب أقلامها، والتفصيل فيها يخرج الدراسة عن مدارها، وفي الإشارة إليها كفاية لمقتضى السياق وفواتح البحث.

ويمكن بعد هذا العرض المختصر تعريف القراءات المعاصرة بأنها: نشاط فكري موجَّه يسقط تجربة الغرب مع نصوصه على نصوص الكتاب والسُّنَّة، ويستنسخ من الفكر الغربي وسائل منهجية متعددة لتفسير النصوص وتبديل الأحكام وقلب المعاني والدلالات بعد عزل أصول منهج الاجتهاد الأصولي وقواعده.

---

(١) ظاهر مصطلح الحداثة Modernity أنه يعني: التحديث والتطوير، وهي بهذا المعنى لا يُختلف فيها؛ فليس في العقلاء من يرفض التحديث في كل مجالات الحياة، لكن الحداثة في الحقيقة اسم لمذهب فلسفي غربي فاعل في الفكر والآداب والثقافة، جمع خلاصات ماركسية ووجودية وداروينية ورمزية تعادي القديم كله وترى الدين متعارضاً مع العلم، ولما نقلها العلمانيون العرب لم يغيروا من قوامها شيئاً، حيث رفضوا تحكيم الشريعة وسخروا منها، ثم تحولوا لنقد نصوصها نقداً يقتلع دلالاتها ويلغي عملها.
ينظر: المعجم الفلسفي ١٧٩.

(٢) التنوير Enlightenment حركة فكرية فلسفية قام بها مفكرون وفلاسفة في الغرب للتخلص من سلطة الكنيسة المسيحية التي حاربت العلم وفرضت التخلف والجهل، وأقصت العقل وحرية التفكير والإبداع، قام التنوير على أساس مكين مفاده أن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع، ومن أشهر رواده (فولتيير) Voltaire و(روسو) Rousseau، و(مونتسكيو) Montesquieu، و(هيردر) Hereder و(لسنج) Lessing، و(شيلر) Schiller، و(غوته) Goethe.
ينظر: المعجم الفلسفي ١٤٥.

الفصل الأول

القراءات المعاصرة

من الغرب إلى الشرق

المبحث الأول: في تاريخ الظهور ودلائل التنزيل.

المبحث الثاني: القراءات المعاصرة.. فواعل التكوين والإمداد.

المبحث الأول

في تاريخ الظهور ودلائل التزيل

تمهيد

تهتم القراءات المعاصرة بالتعريف بحركة القراءة من حيث كونها ظاهرة فكرية معاصرة، وتنشط لتثبت أن خطابها وموادها وأدواتها نتيجة مباشرة لحركتها في فلك المعرفة الحديثة واستخدام آليات الحداثة، والمناهج المبتكرة في قراءة النصوص وتفسيرها لخلق تنوير يوصل إلى النهضة الشاملة.

ولعلها لا ترضى أن يُفرد لها تاريخ خاص بها يكشف ظروف وأسباب تكوينها، قنوعاً بإثبات أن تاريخها امتداد للفكر الإسلامي مع فارق امتيازها بالتحديث الذي تفتح للأجيال آفاقه وتفتق مساربه.

ولا يهم الباحث في ضبط وتعريف هذه القراءات كمدرسة واحدة أن تكون أعلنت على تلك الصفة من قبل القائمين بأمرها أو أن يكون الخطاب شكّلها على غير قصد فالنتيجة واحدة، والواقع أنك لا تجد في جريدة مصنفاتها عنواناً يشير إلى التعريف بها كمدرسة مستقلة، ومن نقب فيما أخرجت لا يظفر من ذلك بشيء.

ولعل هذا من عاملات تشتيت القوى المعارضة لمشروع القراءات المعاصرة، ذلك ما عبر عنه حسن حنفي بقوله: «أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب حرب العصابات، اضرب واجر، ازرع قنابل موقوته في أماكن متعددة تنفجر وقتما تنفجر، المهم أن تغير الواقع والفكر»[1].

(١) قاله في أحد مؤتمرات الجمعية الفلسفية بالتعاون مع معهد أبحاث سويدي، ونشرته جريدة أخبار الأدب، عدد (٢٨) بتاريخ (٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٣م)، ونشر في موقعها على شبكة المعلومات بالرابط التالي: (http elakhbar.org.eg)؛ وكرره في لقاء تلفزيوني أجرته إحدى الفضائيات العربية، واللقاءان مسجلان ومتاحان على النت؛ وينظر: أثر الاتجاه العقدي في التفسير، ياسر المطرفي ٢/ ٢٥٧، ٢٥٨.

ولعل غموض الاسم يرد اكتفاء بالتوافق على خطاب يتفق رواده على نظريات وأيدلوجيات ووسائل يراد لها أن تكون قاعدة للنهضة، ذلك ما يقوم به البعض معتقداً سلامته وضرورته للتقدم، ويباشره البعض للظفر بمقاعد متصدرة يصنعها الإعلام ويغذيها هاجس المخالفة.

أولاً: مفاصل التكون

الثابت عند حذاق الكتابة أن دوائر الفكر الغربي تدرك مصدر القوة في الفكر الإسلامي الذي يؤسس للنهضة أو يتسبب إغفاله في التخلف، لأجل ذلك ألقت على سوح الفكر الإسلامي كثيراً من الأفكار لتقويض أركان ثقافته التي تكمن وتتوالد فيها خلايا النهوض، وما يرسله الغرب من الأيدلوجيات مستوحى في أصله وفرعه من تجربته مع الدين والكنيسة التي كانت قائمة بأمره كرها.

وكان الاستشراق النافذة الوحيدة للنشر والتصدير، ثم تم استخلاف مسلمين يؤدون دور الاستشراق بفاعلية أكبر، وهذا ما يلحظه القارئ في وقوفه على محطات التأسيس التي نشير لاحقاً إلى أهمها، فكثير منهم تلقى دراسته في الغرب، ورجع يكرر ما لُقن بحذافيره.

يبدو أن نشاط أركون كان كبيراً في النشر والتصدير، غير أنه في الواقع لا جديد عنده؛ فقد اغترف من ذات المصادر التي اغترف منها قبله سيد خان وغيره، إلا أنه ظهر على حين اهتمام متزايد بفكرة تجديد الإسلام، ووجهت على أعماله أضواء قوية صنعت منه قلماً مرجعياً له أنصار ومعجبون.

والقراءات المعاصرة تصف لنا التنوع الذي تظهر به وتحدثنا عن اهتمامات ما تطلق عليه إسلام المجددين «بالمناهج البنيوية والتفكيكية والتأويلية الحديثة. . .، وعلى الإمكانات الجديدة التي ينتجها لدى ممثلي هذا التيار تنوعاً واضحاً في مناهج القراءة وأدوات التحليل وطبيعة المقاربات المعتمدة. . . . بيد أن الجامع بينهم هو الاقتناع الراسخ بأن التأويلية الحديثة ليست تراثاً غربياً غريباً؛ إنها تراث فلسفي وفكري إنساني، ولا بد من الاستفادة منه»[1].

لا شك في جدوى اعتبار الفلسفة الغربية فكراً إنسانياً لا بد من الاستفادة منه؛ فليس هذا موضع النزاع، إذ جوهر الإشكال في كيف يستفاد منه؟ لأجل ما تقدم كانت

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة ٦٣، ٦٤.

الكلمة الأولى في تاريخ ظهور هذه القراءات من الغرب وإليه، وهذا ما تشير إليه المحطات الآتية:

• **في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي تقريباً** دعا سيد أحمد خان إلى الإصلاح الديني على شاكلة الإصلاح الديني الذي كان في الغرب، وبذات أوصافه وأحواله، مستلهماً أفكار وآراء ونتائج البحوث الاستشراقية في الفكر الإسلامي، معيداً قراءة بعض النصوص الشرعية، مولداً أفكاراً بثها عن السيرة النبوية والتفسير والفقه والسلوك.

ولم تدخر أوروبا جهداً في رعايته داخل بلده الهند أو خارجها، وأثناء زيارته لبريطانيا قوبل بحفاوة وتكريم، ونُشرت عليه أضواء تولت التعريف به، وفيها مُنح الوسام الملكي، واختير عضواً فخرياً في بعض الجمعيات العلمية[(١)]، وكانت قراءاته موضع اهتمام وتشجيع المستشرقين الذين اجتهدوا كثيراً لتصغير البناء الفقهي وتحقيره في حين اعتبروا سيد أحمد خان رائد حركة التجديد الديني، ومثله ميرزا أبو الفضل الذي ترجم القرآن إلى الإنجليزية على الترتيب الزمني سنة (١٩١١م)، وذلك العمل هو الذي وصفه أحد كبار المستشرقين بأنه «خطوة واسعة إلى نحو من النظر في كتاب الوحي على وجه موضوعي حر»[(٢)].

• **وفي سنة (١٩٠٧م)** ظهرت نماذج متفرقة لقراءات جديدة اتسمت بالجرأة والخروج عن المنهج، ثم توالدت دعوات منها دعوة محمد توفيق صدقي[(٣)] المتوفى سنة (١٩٢٠م) إلى طرح السُّنَّة والاكتفاء بالقرآن، وهي الدعوة التي بنى عليها قوله بأن عدد ركعات الصلاة أمر غير ملزم، وللمسلم أن يصلي ما شاء إذا لم يخرج عن حد الاعتدال[(٤)].

وقراءة صدقي هذه من القراءات المبكرة التي نظرت في نصوص القرآن وحدها، وألغت نصوص السُّنَّة، ووثبت على النص القطعي تكسر دلالته، وترى عملها مشروعاً بل خادماً للدين ومجدداً له.

ولقد جاءت تلك القراءة تأثراً بحركة الإصلاح البروتستانتي[(٥)] التي رفعت شعار

---

(١) ينظر: مفهوم تجديد الدين ١٢٠ ـ ١٢٣.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي، جولدتسهر ٣٤٦، ٣٤٧.

(٣) محمد توفيق صدقي: طبيب مصري، كان له اهتمام بالبحث الشرعي، من مقالاته في مجلة المنار (الإسلام هو القرآن وحده) وعنوانه يدل على محتواه، من تآليفه: «الدين في نظر العقل الصحيح»، توفي (١٩٢٠م). ينظر: الأعلام ٦/ ٦٥؛ معجم المؤلفين، كحالة ٩/ ١٤٠.

(٤) ينظر: القراءة الجديدة لنصوص الوحي، أ. د. محمد أبو الأجفان ٥٥؛ إسلام المجددين ٤٩.

(٥) البروتستانت اشتقاق من protest، ومعناها الاحتجاج أو الاعتراض، وهو اسم لمذهب من مذاهب النصرانية =

(الكتاب وحده) بمعنى أنه يجب قراءة الكتاب المقدس معزولاً عن فهم الكنيسة وتعليماتها[1]، والذي نسخ هذه التجربة جهل الفرق بين الحالين؛ فليس في الإسلام قول لأحد غير الله ورسوله، والسُّنَّة ليست من صنع الفقهاء.

وكان بين يدي هذه القراءة نمط التجربة الغربية مع النص الديني المسيحي الذي حُددت مشكلاته مع رجال الدين الذين احتكروا تفسيره؛ فانقلب عليها الإصلاح البروتستانتي، ودعا إلى العودة إلى الكتاب المقدس من غير واسطة.

ثم اشتبهت على هذه القراءة تلك التفصيلات؛ فنادت بالعودة إلى القرآن وحده، واعتبرت من عند نفسها إيماناً بمقالات المستشرقين أن رفع السُّنَّة إلى درجة المصدر التشريعي من عمل الفقهاء.

• **وفي سنة (١٩١٣م)** قدم منصور فهمي[2] لجامعة باريس رسالته للدكتوراه بعنوان «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها» أنكر فيها حجية السُّنَّة، وطعن في ثبوتها، وفي ذات النبي ﷺ، وتعد رسالته تلك ترجمة متقدمة لأطروحات المستشرقين ودراساتهم للإسلام لكن بقلم منتسب للإسلام[3].

• **وفي سنة (١٩٢٢م) دعا محمود عزمي[4] إلى وضع تشريع موحد في مصر يقوم على أسس قومية لا تذعن للشريعة، ولا تعترف بالفقه، ويجوز بموجبه للمسلمة الزواج بغير المسلم، ويسمح باختراع أحكام للطلاق تطبق على جميع الديانات[5].**

• **وفي سنة (١٩٢٤م)** أخرج الكاتب الهندي محمد بركات الله كتاباً بعنوان

= اعترض على مفاهيم الكنيسة كما يقدمها الرهبان، ودعا إلى الرجوع المباشر للإنجيل وفهمه على أسس عقلية ترفض وصاية الكنيسة وتنكر بيع صكوك الغفران، من أشهر دعاتها (مارتن لوثر).

(١) ينظر: إسلام المجددين ٥٢.

(٢) منصور فهمي، مصري أصله من المغرب العربي، درس الفلسفة في باريس، وأشرف عليه في الدكتوراه المستشرق اليهودي (ليفي بريل)، ثم عمل عميداً لكليّة الآداب ومديراً لدار الكتب المصريّة، من مؤلفاته: «محاضرات عن مي زيادة»، رجع في خاتمته عن قراءاته التي قال إنها بسبب تأثره بالمستشرقين، توفّي في القاهرة سنة (١٩٥٩م).
ينظر: الأعلام، الزركلي ٧، ٣٠٢؛ معجم المؤلّفين ١٣/١٦.

(٣) نقلاً عن: نظرية الفقه في الإسلام، د. محمد كمال الدين ٢٤، وفيه وصف كتابة منصور فهمي بالهبوط العلمي والأخلاقي الذي جعله يستبعد نقل فقرات منها.

(٤) محمود عزمي، مصري، تعلّم بباريس، كان له نشاط صحفي بارز، عمل عميداً لكليّة الحقوق ببغداد، توفّي فجأة وهو يخطب في مجلس الأمن عام (١٣٧٤هـ = ١٩٥٤م)، من تآليفه: «الأيام المئة على هامش التاريخ المصري الحديث»، و«ملخّص مبادئ الصّحافة العامّة».
ينظر: الأعلام ٧، ١٧٧.

(٥) ذكره عبد المجيد الشرفي ثم وصف هذه الدعوة بأنها مستعجلة لم تتوخ المرحلية في التغيير.
ينظر: الإسلام والحداثة ٢٢٠.

«الخلافة» قدم فيه وجهة نظر تحول الخلافة إلى منصب رمزي يشبه رمزية البابا، ودعا إلى تفريغه من مضامين الحكم ونظرية الدولة[١]، وهي القضية التي استثمرها بعده مباشرة علي عبد الرازق[٢] في مصر على ما سيرد التنبيه عليه لاحقاً.

ثم شهدت عشرينيات القرن العشرين توسع تلك القراءات في مجال الدراسات الجامعية وبداية عرض موادها مدعمة بالمناهج التي وصفتها بالعلمية والحديثة التي يشتغل عليها العلم في الغرب المتقدم، واعتلت تلك القراءات منابر الجامعات وكان صدور كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين سنة (١٩٢٥م) من نتائج هذه المرحلة، حيث كان محاولة مبكرة أسهمت في مشروع قراءة التراث بمنهجية شكية جديدة.

• **وفي سنة (١٩٢٩م)** نشر الطاهر الحداد كتابه امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ضمَّنه اقتباسات عن الثقافة الغربية وإعجاباً كبيراً بها[٣]، ولا يزال كتابه مرجعاً تأخذ عنه القراءات المعاصرة وتعيد صياغة بعض أفكاره وطروحاته اليوم[٤].

• **وفي سنة (١٩٣٠م)** أخرج محمد أبو زيد تفسيراً للقرآن الكريم انتقد فيه التفاسير السابقة، قال عنه جيب GIBB[٥]: إنه «... يعالج مستندات الإيمان عن طريق الوحي وعن طريق ما فوق الطبيعة[٦]، وقد صودر الكتاب، ومُنع صاحبه من مزاولة أية مهمة ذات مركز ديني»[٧].

ومنذ تلك الحقبة أصبح الحديث عن المنهج مقدماً في خطاب القراءات المعاصرة، باعتباره جماعاً لعدد من المفاهيم والتصورات للظاهرة التي تؤطر النص وتؤسس للقراءة الجديدة[٨].

---

(١) ينظر: نظرية الفقه في الإسلام ٢٢، ٢٣.

(٢) علي عبد الرازق، مصري، أزهري، له: «الإسلام وأصول الحكم»، أصدره سنة (١٩٢٥م)، ذهب فيه إلى أن الخلافة أمر دنيوي لا علاقة له بالدين، والنبي لم يؤسس دولة، وحروب الردة كانت سياسية لا دينية، توفي (١٩٦٦م).
ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين ٢/ ٧٤٢.

(٣) ينظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الحداد ٩، ١٦٧.

(٤) نموذجاً: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح، سامر الإسلامبولي.

(٥) Hamilton Alexander Roskeek GIBB، (هاملتون جيب) مستشرق إنجليزي، عمل جندياً في مدفعية الميدان الملكية البريطانية، درس الأدب العربي المعاصر، وصار أستاذ اللغة العربية بجامعة أكسفورد، ألف في الأدب العربي والتاريخ الإسلامي والفكر السياسي في الإسلام، توفي (١٩٧١م) في أكسفورد.
ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمٰن بدوي، ١٧٤.

(٦) ما فوق الطبيعة Supernatural مصطلح فلسفي معناه الخارق وغير المفهوم، ويطلق في مقابلة الطبيعة Nature ومعناه الكون الفيزيائي المادي، أو ما يظهر في الكون بغير تدخل الإنسان.
ينظر: المعجم الفلسفي ٣٠٥.

(٧) الاتجاهات الحديثة في الإسلام، جب ١٠٠: ١٠١، نقلاً عن: القراءة الجديدة للقرآن، هوماس ٢٨١.

(٨) ينظر وصف تلك المنهجية في: الائتلاف والاختلاف ٢٠.

• **وفي سنة (١٩٣٣م)** ألف معروف الرصافي[١] كتاب «الشخصية المحمدية» نقد فيه ما سماه القراءات القديمة للتراث، واعتبر القرآن وحياً لكنه كلام بشري نطق به الرسول ﷺ، وله اتصال ببيئته وزمنه، ويجب أن يُقرأ قراءة علمية[٢]، وتلك نفس أفكار أبو زيد وأركون وعبد المجيد الشرفي وتلاميذهم، ولا يزال كتاب «الشخصية المحمدية» مرجعاً تحتفي به القراءات المعاصرة وتنتصر له، وتحيل إلى تحليلاته ونتائجه[٣].

وللرصافي قراءات جديدة في أحكام الحجاب والميراث تعتبر من اللبنات التأسيسية لمن جاء بعده.

• **وفي عام (١٩٤٧م)** قدم محمد أحمد خلف الله[٤] إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول رسالته للدكتوراه بعنوان «الفن القصصي في القرآن الكريم» بإشراف أمين الخولي[٥] ذهب فيها إلى أن قصص القرآن صور ذهنية لا حقيقة لها، وهي تنفيذ مبكر لما نقله طه حسين عن المناهج الغربية في قراءة وتحليل النصوص[٦].

• **وفي سنة (١٩٦٦م)** حصل حسن حنفي على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون ثم استعان ببداياته الفلسفية وضمها إلى جملة من الإصدارات متكررة المضمون وقدمها مشروعاً مضخماً لإعادة قراءة التراث، وقسم الفكرة الواحدة على مجالات القرآن والسُّنَّة والسيرة والفقه والأصول.

---

(١) معروف بن عبد الغني، الرصافي، شاعر عراقي، كان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، عمل في مجالات التعليم والإدارة والصحافة، من مؤلفاته: «ديوان الرصافي»، توفي (١٩٤٥م).
ينظر: الأعلام ٧/ ٢٦٨.

(٢) ينظر: وجهاً لوجه مع الفكر الأصول، خالد غزال ١٧٩، ١٨٣.

(٣) ينظر نموذجاً: الإسلام في المدينة، بلقيس الزريقي ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٦٠.

(٤) محمد أحمد خلف الله، مصري، حصل على الدكتوراه من كلية الآداب بجامعة القاهرة، تبنى نظريات المستشرقين في دراسة النص القرآني تأثراً بأستاذه أمين الخولي، عبر عن توجهاته في قراءة النص القرآني في «الفن القصصي في القرآن» ومن مؤلفاته أيضاً: «القرآن والثورة الثقافية، هكذا يبنى الإسلام»، ذهب إلى أن قصص القرآن منها خيالي ومنها أسطوري لا حقيقة له، وهي الأفكار التي أودعها رسالته المذكورة.
تنظر ترجمته في: مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث، عروي محمد ١/ ١٥١ ـ ١٥٧.

(٥) أمين الخولي، مصري، تخرج بمدرسة القضاء الشرعي، عمل أستاذاً في الجامعة المصرية، ثم وكيلاً لكلية الآداب، ثم مديراً للثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم، وعمل مستشاراً فنياً لدار الكتب المصرية، وعضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ألم بالإيطالية والألمانية، وقرأ بحوث المستشرقين في الإسلاميات له: «البلاغة العربية» و«المجددون في الاسلام»، أشرف على رسالة خلف الله التي عدت القرآن نصاً فنياً أسطورياً، توفي (١٩٦٦م).
ينظر: الأعلام ٢/ ١٦؛ مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث ١/ ١٤٣، ١٤٤.

(٦) ينظر: مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث ٢/ ٤٧٨، وما بعدها.

• **وفي سنة (١٩٧٠م)** بدأ أركون مشروعه الذي سماه «نقد العقل الإسلامي»، وتأسَّف لبطء تكون قاعدة سوسيولوجية لمشروعه في العالم الإسلامي[١].

ورأى هاشم صالح[٢] وهو تلميذ أركون ومترجم كتبه أن أول من نقل تجربة الغرب في نقد العقيدة المسيحية إلى الدراسات الإسلامية هو محمد أركون، واصفاً فعله هذا بالمهمة الحاسمة، وطريقة مباشرته له بالجرأة والاقتدار[٣].

• **وفي سنة (١٩٧٤م)** أخرج لبيب طاهر كتاباً بعنوان «سوسيولوجيا الغزل العربي» وأصله رسالة جامعية قدمها في جامعة باريس سنة (١٩٧٢م) بإشراف (جاك بيرك Gacques Berque) وفيها حاول المؤلف تطبيق المنهج الاجتماعي بحسب رؤية (لوسيان جولد مان Lucien Goldmann)[٤] على ظاهرة الغزل عند العرب، واختار سورة يوسف ليعيد تفسير الظاهرة من خلالها، وربط الحب العذري ببعض الآيات، وذهب إلى أن الغزل العذري تصورات دينية نقلت إلى قصائد شعرية، وأن القرآن أكد مجموعة من التصورات الجاهلية تلافياً لمصادمة المألوف عند العرب[٥].

وينضم عمله هذا إلى جملة الأعمال التي تشدد على كسر حاجز التقديس للقرآن الكريم، وتدعو لفهمه بأدوات التحليل والحفر المستعملة في سائر النصوص.

• **وفي سنة (١٩٧٨م)** صدر كتاب «الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢٢٢.

(٢) هاشم صالح، كاتب ومترجم سوري، حصل على الدكتوراه في النقد الأدبي من السوربون، وثيق العلاقة بأركون، ترجم الكثير من كتبه إلى العربية، تعد تعليقاته على كتب أركون امتداداً لفكره ونشراً إعلامياً مقصوداً لتكثيف الضوء على مشروعه، وله رؤى خاصة يتفق في أغلبها معه، يرى أن معارك الأصولية الإسلامية مع القراءات المعاصرة تشبه تماماً معارك المفكرين الأوروبيين ضد الأصولية المسيحية التي هُزمت أخيراً وانتصر التنوير، من مؤلفاته: «معضلة الأصولية الإسلامية».
ينظر: تعليقات هاشم صالح على (معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية) أركون ٣٠؛ ومقابلة حية مع هاشم صالح في شبكة المعلومات.

(٣) ينظر: تعليقات هاشم صالح على الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (١) ٨٢، ٨٦، وفيها يقول: «ولكن بما أن أركون من أصل إسلامي فإنه يريد أن يشرك الإسلام وتراثه في عملية البلورة الجارية حالياً للاعتقاد».

(٤) لوسيان جولد مان، Lucien Goldmann كاتب، ناقد روماني الأصل، عاش في فرنسا، طور النظرية الأدبية الماركسية فيما أطلق عليه (البنيوية الوراثية)، اهتم بالبحث في العلاقة بين الأدب والأيدلوجيا والطبقات الاجتماعية، توفي (١٩٧٠م).
ينظر: النظرية الأدبية، ديفيد كارتر ٦٤.

(٥) نشر ذلك المؤلف بالفرنسية، وترجمه إلى العربية حافظ الجمالي، وطبعته وزارة الثقافة والإرشاد القومي بدمشق سنة (١٩٨١م)، ثم طُبع أخرى في المغرب، بترجمة: مصطفى المسناوي، ولمراجعة نموذج قصة يوسف ينظر من المصدر: ٢٣، وما بعدها، وللمزيد من التعليق ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم ٤٨، ٢٨٣.

في التقاليد الثقافية»، لفضل الرحمٰن الباكستاني[١]، نوه فيه بالمنهج التاريخي وبآراء الفيلسوف الألماني Gadamer (جادامير)[٢] في فلسفة التأويل، واعتبر القرآن وثيقة رسمت تجارب الوحي الذي تشكل وفق معطيات التاريخ، والموضوع الأهم في الكتاب هو تحديث التعليم في العالم الإسلامي!.

والكتاب جزء من مشروع أشرفت عليه جامعة شيكاغو عنوانه: «الإسلام والتغيير الاجتماعي»[٣].

• **وفي سنة (١٩٨٤م)** أخرج محمد عابد الجابري[٤] مشروعه «نقد العقل العربي»، وهو اقتباس ذكي من المناهج الغربية، غير أنه سيَّجه بأفكار نهضوية واجتهد وسعه في إخفاء بل نفي تبعيته لثقافة الغرب ومناهجه، وضمنه قراءات مؤسسة على إخضاع نصوص الوحي للنقد التاريخي وربطه بالواقع.

• **وفي سنة (١٩٩٠م)** أخرج محمد شحرور[٥] قراءاته في «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» وقال إنها أُنجزت خلال عشرين عاماً، من (١٩٧٠ م إلى ١٩٩٠م) مرت بمراحل ثلاث، وصفها للقارئ التزاماً بالأمانة العلمية[٦].

ومنذ (١٩٩٠م) بدأ عبد المجيد الشرفي مشروعه لإعادة قراءة التراث من خلال

---

(١) فضل الرحمٰن الباكستاني، من دعاة تجديد الإسلام على الطريقة الغربية، كان أستاذاً بقسم لغات الشرق الأدنى، بجامعة شيكاغو، من مؤلفاته: «الفلسفة السلفية»، شارك بكتابه الإسلام وضرورة التحديث في مشروع أشرفت عليه الجامعة المذكورة لتغيير البنى الثقافية، وهي الفكرة التي أعاد إنتاجها عبد المجيد الشرفي في تحديث الفكر الإسلامي.

ينظر التعريف به في: واجهة كتابه الإسلام وضرورة التحديث، الطبعة المقيدة في قائمة المصادر.

(٢) جادامير Hans - Georg Gadamer، فيلسوف ألماني، من أشهر من توسع في مفهوم التأويل، من أعماله (فلسفة التأويل)، ولفلسفته تأثير كبير على القراء المعاصرين الباحثين في تأويل النص، توفي عام (٢٠٠٢م).

(٣) ينظر: الإسلام وضرورة التحديث ٧، ٩.

(٤) محمد عابد الجابري، كاتب ناقد مغربي، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة الرباط، أهم مؤلفاته: «تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي»، و«العقل السياسي العربي»، ونحن والتراث، وهي خلاصة مشروعه الذي قدمه على أنه فكر تجديدي يسعى للنهضة، وفيه اهتم كثيراً بنفي تأثره بالثقافة الغربية توفي (٢٠١٠م).

ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين ١/ ٢٢١؛ وموقع الجابري على الشبكة العالمية: www.aljabriabed.net.

(٥) محمد شحرور، سوري، حصل على الدكتوراه في الهندسة المدنية من جامعة موسكو، أسهم مع حملة إعادة قراءة النص الشرعي الإسلامي، فأخرج كتابه «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة»، والفكرة الأهم في الكتاب أن مفردات القرآن لا تترادف؛ فكل مفردة لها معنى يختلف عن غيرها، وأن قوانين الرياضيات والفيزياء تساعد على تحرير فهم جديد للنص، وعمله هذا مؤسس على إنكار المنهج الإسلامي في فهم النص، أثار كتابه جدلاً كبيراً خفت بعد ذلك بتوسع دائرة القراءات المعاصرة وخروج الغرائب التي تجاوزت شحرور وغرائبه.

ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين ١/ ٥٩٤.

(٦) ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ٤٦.

علاقة الإسلام بالحداثة، ثم ما حرره عن رؤيته لتحديث الفكر الإسلامي في سلسلة من الكتب والمقالات والأعمال النوعية في الدعاية والتوجيه والإشراف.

ثم توسعت الدائرة وأصبح لكل مشروع من تلك المشروعات مريدون وأنصار، وأُثقلت الصحف ووسائل الإعلام بالكلام عن النهضة في مقابلة الجمود، والتجديد في مقابلة التقليد والتنوير في مقابلة الظلامية، واختفى في الظاهر صوت الاستشراق بل صوت الغرب بفكره وثقافته، وكأنما ذلك شأن داخلي تحركه الرغبة في التجديد والنهوض ليس غير.

ثم بدأت القراءات المعاصرة تنشر فكرها عبر مؤسسات وهيئات متعددة المناشط، من نماذجها منظمة رحيمة، ومركز الدراسات الديمقراطية وشبكة يارنجان للإسلام الليبرالي في إندونيسيا[1]، وفي ماليزيا منظمة أخوات في الإسلام، وأصبح في كل بلد من بلاد العالم الإسلامي كتاب وصحفيون وأكاديميون يتلقفون أفكار القراءات المعاصرة وينشرونها على نطق واسعة.

وبين تلك المشروعات مناشط ومطولات ومختصرات ومقالات ومتابعات وشغل شاغل يغني بعض ذلك عن كله في مقام التعريف، ولعل ما ذكر من مفاصل تاريخ تلك القراءات كاف لمعرفة بعض المواقع المؤثرة في ظهورها منذ النشأة إلى اليوم[2].

---

(١) راجع: مقال كريستينا شوت، ترجمة: عبد اللطيف شعيب، نشره على شبكة المعلومات موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي، www.qantara.de، وللمزيد ينظر: أثر الاتجاه العقدي في التفسير ٧١٣، وما بعدها.

(٢) للمؤسسات البحثية ودور النشر الممولة من الغرب دور في إعداد دراسات وبحوث متعددة الجهات، قال عنها محمد حسنين هيكل في مقابلة معه نشرتها جريدة السفير اللبنانية بتاريخ: (١٧/١/١٩٩٧م): «أنا غير راض أساساً على التمويل الخارجي للأبحاث؛ فالمثل الإنجليزي يقول: الرجل الذي يدفع للزمار هو الذي يقرر النغمة التي يعزفها الزمار»، وتظهر خطورة ذلك بقيام تلك المؤسسات باستكتاب الأكاديميين والخبراء مقابل مكافآت مالية، ودفع الصحفيين والمشتغلين بالجوانب الثقافية للكتابة عن قضايا المرأة والمجتمع وعلاقة العقل بالنقل وغيرها برؤية تظهر أنها من الداخل لمعالجة اختلالات فكرية وهي في الواقع محددة الغاية سلفاً.

ومن المشروعات المبكرة في ذلك الشأن مشروع (الإسلام والتغيير الاجتماعي) الذي مولته مؤسسة فورد للتربية الإسلامية، وأشرفت عليه جامعة شيكاغو، وأداره البروفيسور (ليونارد بندر)، وفضل الرحمٰن الباكستاني، وعمل فيه ١٢ باحثاً، وكان من نتائجه إخراج كتاب: الإسلام وضرورة التحديث، لفضل الرحمٰن الباكستاني، وهو الكتاب الذي تحتفي به القراءات المعاصرة وتستلهم منه الكثير من الأفكار.

وأوصت مؤسسة راند (Rand) الأمريكية بدعم البحوث المشاركة في دحض نظريات الأصوليين عن تفوق الإسلام وقدراته وإظهار الأصوليين بصورة هشة ومتخلفة، وتغذية عوامل الفرقة بينهم، ودفع الصحفيين لتشويه سمعتهم، وتبيين فسادهم وقلة إيمانهم، وتجنب إظهار أي بادرة احترام لهم ولأعمالهم.

وخصصت وزارة الخارجية الأمريكية أكثر من ٥٣٠ مليون دولار أمريكي لأكثر من ٦٠٠ برنامج في ١٧ دولة لتدريب الأئمة والوعاظ نشراً لثقافة (الإسلام المعتدل)، وأشار التقرير المذكور إلى أن: (المجتمع الديمقراطي المدني لن يشجع قوانين الشريعة الإسلامية التي يريدها التيار التقليدي الأصولي، كما أن الحداثة =

ثانياً: في دلائل التزيل

القراءات المعاصرة بمكوناتها المتعددة مدرسة واحدة يتوافد إلى مدارجها طوائف من الكتاب والباحثين، ولم تكن لتظهر على حالها اليوم بأقلام متفرقة تجمعها الصدفة؛ فهذا مستبعد في موازين العقل إذا سبر خطابها وكشف الحجب عنه، وأبرز إمداداتها التي صنعتها العلمانية والاستشراق وحركة استنساخ الفكر الغربي من خلال التعليم والقنوات الثقافية ومناهج الفكر والأدب، ويمكن إدراك تلك الوحدة من خلال الآتي:

١ ـ الغاية المشتركة:

يتفق القراء المعاصرون (كغيرهم) على تنشيط الجهد الجمعي لإحداث تغيير فكري واسع النطاق، ينبع ذلك الاتفاق من أسفهم لحصيلة المشروعات المبعثرة؛ فالقرآنيون لم يحدثوا تأثيراً يوازي نشاطهم في الترويج لنحلتهم، والعلمانية انتكست، والحداثة حُصرت في الجدل بين النخب ولم تبلغ الهدف في تغيير البنى الفكرية، ولم تتمكن من زعزعة الأسس الأصولية التي تصدر عنها مفردات الخطاب الإسلامي، هذا ما يفسره خطاب الطائفة القرآنية الذي يتقمص القرآنية منهجاً وهو يشتغل بنفس الأدوات المستوردة باسم المنهجيات الحديثة في قراءة النص، يأخذها بحذافيرها ويطبقها على السُّنَّة النبوية التي ينكرها ويحتفظ مع ذلك بنسبه للطائفة القرآنية التي لا عهد لها بالتاريخية والنسبية وجدلية النص والواقع ولا بمعترضات فولتير أو شكوك ديكارت[١]، تجد نموذجاً لذلك في كتابات سامر الإسلامبولي[٢]، حيث ينسخ عن محمد شحرور

= لا تتماشى مع عقوبة القتل للزنا والجلد والبتر. . . . أو التفرقة المتطرفة الواضحة ضد المرأة في قانون الأسرة مثل الميراث).

وخصصت مجلة Le nourel doservateur الفرنسية عدداً خاصاً أثرته بالبحوث والمقالات في موضوع القراءات المعاصرة كآلية واعدة بالإنتاج في حقل الإسلام الجديد.

ينظر: الإسلام الديمقراطي المدني (الشركاء والمصادر والاستراتيجيات) شاريل بينارد، تقرير مؤسسة راند الأمريكية (Rand) أعد التقرير برعاية مؤسسة سميث ريتشاردسون، الولايات المتحدة الأمريكية، في (١٨/٣/٢٠٠٤م)، ترجمة: موقع إسلام ديلي، نقلاً عن: مجلة البيان ٦٦، عدد (٢٨١)؛ إسلام المجددين ١٣؛ الإسلام وضرورة التحديث ٩.

(١) رينيه ديكارت Rene Descartes: فيلسوف رياضي فرنسي، له شهرة واسعة وتأثير كبير في فكر الغرب وثقافته، يعد مؤسس الفلسفة الغربية الحديثة، دافع عن أفكار جليليو وعارض موقف الكنيسة من العلم، واتخذ الشك في كل شيء منهجاً له، فشك في الدين ثم في وجود الله، توفي (١٦٥٠م).

ينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/٤٨٨؛ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض ٥٩.

(٢) سامر محمد إسلامبولي، تركي الأصل سوري الجنسية، يقول إنه من طائفة القرآنيين الذين لا يعترفون بالسُّنَّة، تشبع بمقالات محمد شحرور، وأعاد نشرها مع إضافات من مشروعات القراء المعاصرين. =

فكرة الحدين وأخواتها، ومع ذلك يمسك بطائفته متحاشياً أن ينسب لشحرور، قال في ذلك: «نعم إننا قرآنيون، ولنا الشرف بذلك الانتساب، ولينتسب عباد الأسانيد لمن شاءوا من المرجعيات والأصنام»[1].

٢ ـ المصدر المشترك والأصول المشتركة:

طبيعة خطاب القراءات المعاصرة بجزئياته وكلياته، والمقطوع بثبوته من حالها في الاستنساخ عن ثقافة الغرب بغير اختبار للمنسوخ، والظرف الزمني لنشأتها وبروزها كقضية فكرية، وقنوات إمدادها وموقفهم من المنهج الفقهي، وطرقهم في دراسة النص الشرعي كنتيجة تنفيذية لعملية الاستنساخ المشار إليها، وما سيرد بيانه في منطلقاتها المنهجية كلها شواهد تمكن غير الخبير من الحكم على هذه الظاهرة بوحدة المصدر الذي تطغى إملاءاته وتُفرض لوازم الإذعان له.

٣ ـ التعاضد والاجترار:

حالة التعاضد والاجترار هي الظاهرة الشكلية الأكثر تمييزاً لكتابات القراء المعاصرين، وتعرب عنها في السياق الشكلي الأغلبي شبكة العلاقات التبادلية بينهم بما يصف تآلفهم على الكتابة والهدف، وهم في ذلك كغيرهم من الكتاب والعاملين في الحقول المعرفية المتنوعة.

من نماذج ذلك تنويه فضل الرحمٰن الباكستاني بمشروع سيد أحمد خان ووصفه بأنه من كبار التحديثيين الذين سجلوا موقفاً إيجابياً في الكتابة عن الإسلام الجديد[2].

وقال محمود أمين العالم: «قراءة الدكتور أبو زيد للتراث الديني والفكر العربي المعاصر تكاد تكون امتداداً في بعض عناصرها وتوجهاتها لمشروع الدكتور حنفي»[3].

ويتخفف آخر من صيغة التقريب هذه فيجزم أن «مشروع نصر حامد ليس إلا امتداداً لما بدأه حنفي في كتابه من العقيدة إلى الثورة، فهو محاولة لتأصيل الرؤى والتصورات التي طرحها حنفي»[4].

وبدوره يشيد حسن حنفي بدراسة نصر أبو زيد «التراث بين التأويل والتلوين» ويصفها بالرائدة، ويرى حنفي أن مشروعه مواز لمشروع الجابري في مضمون كتابه

= ينظر كتيبه: القرآن من الهجر إلى التفعيل ١٧.

(١) القرآن من الهجر إلى التفعيل ١٧.

(٢) ينظر: الإسلام وضرورة التحديث ٧٦، ٧٧.

(٣) مواقف نقدية من التراث ٧٢.

(٤) إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً ١٤٨.

«من العقيدة إلى الثورة» المعادل لـ «نقد العقل السياسي» والمجلد الثالث من كتابه «من النقل إلى الإبداع» جاء معادلاً لكتاب «بنية العقل العربي» للجابري[(١)].

ويشير أحد القراء الجدد إلى أن أبو زيد في كتابه «الخطاب الديني رؤية نقدية» يستلهم موقف طه حسين الذي يعتبره أبو زيد الفدائي الأول في مقاومة النظرة التقديسية إلى النصوص الدينية[(٢)].

أما تعريف أبو زيد للقرآن على أنه نص لغوي كغيره من النصوص فهو إلى جانب الأثر الاستشراقي فيه اقتباس مطور عن أمين الخولي الذي كان يلح على الدراسة الأدبية للقرآن ويردد أن القرآن كتاب الفن العربي الأقدس[(٣)].

والخولي تأثر بأفكار الغرب، لما سافر إليه واطلع على إسلاميات المستشرقين هناك واستلهم منها أسسه النظرية التي صاغت موقفه من فقه النص الشرعي.

ومن هذا القبيل يكرر الجابري أفكار النقد والتفكيك وتاريخية الفكر، وتأصيلات العقل التي تتمحور حولها كتابات أركون، لكن بعد أن يصف العقل بـ (العربي) الذي يطلق عليه أركون (الإسلامي) ويقيد الاستنساخ من الثقافة الغربية بـ (التبوئة) أوبلفظه هو التبيئة[(٤)].

وأركون بدوره يشيد بكتابات نصر حامد أبو زيد التي تطبق مكتسبات الألسنيات الحديثة على القرآن، وكذلك بموقف محمد أحمد خلف الله الذي حاول قبله تطبيق النقد الأدبي على القصص القرآني، ويكبر كتابات محمد شحرور واصفاً كتابه الكتاب والقرآن بأنه حقق نجاحاً كبيراً[(٥)].

ونفس المعنى أعاد صياغته أحد تلامذة عبد المجيد الشرفي مشيداً بقراءة أبو زيد ومعيداً لما ذهب إليه في أن القرآن منتج ثقافي[(٦)].

---

(١) ينظر: من النقل إلى الإبداع، حسن حنفي، هامش (١) ١/٨؛ هامش (١) ١/٥٢.

(٢) ينظر: نقد النص ٢٠١.

(٣) ينظر: نقد النص ٢٠٧.

(٤) الجابري يمتاز بالإلحاح على قراءة الفكر القومي العربي، والدفاع عن الفلسفة الإسلامية واستقلالها، وحملته على تقليد الغرب في كل شيء، واعتبار الفكر الصوفي معطلاً للعقل ودخيلاً على الإسلام، وعدم وجود تصوف سني، والبناء الخرافي للفكر الشيعي وتستره بالإسلام لتحقيق أهداف قومية، واستقالة العقل على يد الرازي وإخوان الصفاء بتبني الهرمسية، ومن مواقفه هذه ما ينسجم مع كل ما يكتب، لكنه أخفق في مسألتي الموقف من المناهج الغربية وتنزيلها على النص الشرعي، والموقف من المنهج الفقهي في قراءة النص، لا سيما في النص القطعي.

(٥) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٦٣، ٧١، ١٠٨.

(٦) ينظر: إسلام المجددين ٥٤.

وعن قراءة أركون المقتفية في بعض وجوهها لمنهج (فلاديمير بروب)[1] في تحليل الحكاية الروسية، التي كتب فيها أركون دراسة بعنوان «هل يمكن أن نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن» تنبثق قراءة وحيد السعفي[2] في كتابه «العجيب والغريب في تفسير القرآن» قدم له قارئ آخر هو أستاذه عبد المجيد الشرفي[3].

وعبد المجيد الشرفي بدوره يعرِّف بسيد أحمد خان الهندي مؤسس القراءات المعاصرة، باعتباره من المفكرين الذين لا يعرفهم القارئ العربي، ويصف قراءات أركون بالعمق، ويصف قراءة خلف الله المشار إليها سابقاً بأن لها قيمة ذاتية، وصاحبها جريء وشجاع.

ويرى أن قراءة الطاهر الحداد ثورية تأخذ بعين الاعتبار النص كله، لا أقل من عشره، كما يفعل الفقهاء، ويرى أن قراءات محمود محمد طه[4] تعبر عن أفضل استعداد لتبني الحداثة والتشريعات التقدمية.

وبنفس المستوى يرى قراءة علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» عنواناً بارزاً للتحول الحاسم للمفكر العربي المتحرر من (قيود الماضي)، ويحيل بإعجاب وتأييد إلى قراءات كل من محمد توفيق صدقي، وقاسم أمين[5] وأشياعهما في الكتابة، وذلك في غير موضع من كتابه الإسلام والحداثة[6].

كما يصف دراسة فضل الرحمٰن الباكستاني بالجيدة، ويكرر ما كتبه فضل الرحمٰن عن الفرق بين إسلام نمطي وإسلام تاريخي في كتابه «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، وهي نفس الفكرة التي تشبعت بها بحوث تلامذة الشرفي[7].

---

(١) فلاديمير بروب، روسي، تخصص في الموروثات الشعبية وفقه اللغة، من مؤلفاته: «الجذور التاريخية للحكاية الخرافية الروسية»، توفي (١٩٧٢م).

(٢) وحيد السعفي، من تلاميذ عبد المجيد الشرفي، وخليفته في رئاسة مركز البحوث بالجامعة التونسية، من مؤلفاته: «في قراءة الخطاب الديني»، و«العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن».

(٣) راجع: تقديم عبد المجيد الشرفي للكتاب المذكور ١٥ ـ ١٨.

(٤) محمود محمد طه مهندس مساحة سوداني، كانت له عقائد بثها في مقالات ومؤلفات منها: «تطوير شريعة الأحوال الشخصية»، و«الرسالة الثانية من الإسلام»، حكم عليه بالإعدام سنة (١٩٨٥م).

(٥) قاسم بن محمد أمين، مصري، كردي الأصل، اشتهر بمناصرته لقضايا المرأة ودفاعه عن حريتها، درس الحقوق في «مونبلييه» بفرنسا، من تآليفه: «تحرير المرأة والمرأة الجديدة»، قيل: إنه رجع عن دعوته للسفور، توفي (١٩٠٨م).
ينظر: الأعلام ٥/ ١٨٤.

(٦) ينظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي ٢٠، ٨٥، ٨٧، ١١٧، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٤١، ١٤٦، ١٩٣؛ وينظر له أيضاً: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٥٧.

(٧) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي، ١٠، الهامش؛ الإسلام وضرورة التحديث ٢٠٦.

وبنفس المقدار الذي اعتمدت نائلة السليني على كتابات المستشرقين كررت مقالات عبد المجيد الشرفي ونصر حامد أبو زيد[١]، وأعاد نادر حمامي صياغة أفكار عبد المجيد الشرفي ونائلة السليني والجابري ونصر أبو زيد والصادق بلعيد في ورقات كتبها عن دين الفقهاء الذي اعتبره ليس هو الإسلام!![٢].

وتكرر ناجية الوريمي[٣] في كتابها في الائتلاف والاختلاف الحديث عما أطلقت عليه أرثوذكسية[٤] الفقهاء ودور الشافعي في تثبيتها، وتقديس الصحابة، والتعالي بالنص، واحتكار الحقيقة، وضرورة إعادة قراءة التراث، وغير ذلك من المطروقات التي سبقها بها أستاذها عبد المجيد الشرفي، ونصر أبو زيد وغيرهما، وأعيدت مقالات عبد المجيد الشرفي في سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً التي أشرف عليها وحررها عدد من القراء الجدد[٥].

وينقد طيب تيزيني الموقف السلفي من التراث مستشهداً بآراء كبار المستشرقين، وعن نفس المحاور يتحدث نصر حامد أبو زيد في نقد الخطاب الديني[٦]، ولم يفت تيزيني أن يعرف بأحمد خان الهندي فيصفه بأنه من كبار من دعا للاجتهاد على طريقة القراءات المعاصرة[٧].

ووصف خالد غزال أبو زيد بالشهيد الحي، وأركون بصاحب المناهج الجديدة والصعبة المحررة للعقل المسلم، وعبد المجيد الشرفي بالغواص في النصوص الدينية لإعادة الاعتبار الجوهري في الدين، وطه حسين بالمناضل من أجل النهضة والتنوير، وعلي عبد الرازق بأحد رواد التنوير في العالمين العربي والإسلامي[٨].

---

(١) ينظر كمثال: تاريخية التفسير القرآني، نائلة الراضوي، في أكثر من موضع.

(٢) ينظر محاور كتابه: إسلام الفقهاء.

(٣) ناجية الوريمي بوعجيلة، تونسية حصلت على الدكتوراه في الحضارة الإسلامية، وفي أطروحتها في الائتلاف والاختلاف أعادت صياغة رؤى القراءات المعاصرة ممثلة بصفها الأول من الباحثين لا سيما عبد المجيد الشرفي.

(٤) إطلاق مصطلح أرثوذكس على الفقهاء في الإسلام شائع في كتابات القراء المعاصرين، وهو بعض انعكاسات استنساخهم لتجربة الغرب مع دينه.
والأرثوذكس طائفة من طوائف النصرانية، تُدعا أرثوذكسية بمعنى مستقيمة المعتقد مقابل الكنائس الأخرى، ويتركَّز أتباعها في المشرق؛ ولذا يطلق عليها الكنيسة الشرقية، انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكية الغربية بشكل نهائي عام (١٠٥٤م)، وتمثَّلت في عدة كنائس مستقلة لا تعترف بسيادة بابا روما عليها.

(٥) في الائتلاف والاختلاف ٢٢٥.

(٦) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٠.

(٧) الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ضمن حوار بين د. تيزيني، ود. البوطي ١٠٧.

(٨) ينظر: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ١٥٦، ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٤.

ويكرر الصادق بلعيد آراء العشماوي[1] في الفرق بين الشريعة القرآنية وشريعة الفقهاء، ويصل إلى نفس نتائجه وتقريراته، ويبعث آراء علي عبد الرازق في النظام السياسي الإسلامي[2].

وفي دراستهم للأحكام الشرعية يكررون نفس الحجج والقضايا التي يعرضونها في موضع الدليل، ولا يعتمدون على الدليل النقلي البتة، إلا إذا كان من قبيل الانتقاء والبتر لدعم قراءاتهم.

وعن العشماوي أيضاً ينقل عبد الرزاق عيد[3] اتهام الغزالي بقتل العقل، ويتفق مع العشماوي في الطعن في الصحيحين، كما يعيد صياغة قرار الاتهام للفقه السلفي بالاستبداد نقلاً عن الجابري وكثير من القراء المعاصرين، ويروج لفكرة الإسلامات المتعددة المرعية بامتياز من عبد المجيد الشرفي، ويقول: إن طيب تيزيني فقيه![4]، وتعيد زهية جويرو[5] في الإسلام الشعبي تقسيم عبد الله العروي للإسلام إلى إسلام رسمي، وإسلام سياسي، وإسلام شعبي[6]، وهي الفكرة التي كررها عبد المجيد الشرفي ووسعتها بالنيابة عنه سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً التي يمكن القول بأنها أكبر مشروعات القراءات المعاصرة في جزئية التكرير وإعادة الانتاج.

ويساند المنصف بن عبد الجليل موقف فضل الرحمٰن الباكستاني من السُّنَّة، ويرى أن نقده لها عمل صحيح وإن غضب عليه المتعصبون[7].

كانت تلك نماذج من مصادر القراء المعاصرين بمثابة شواهد على وحدة المعطيات والمتفقات المتبادلة التي تشير إلى منهج واحد لمدرسة تتعدد فيها المداخل مفضية إلى مركز واحد، ثم تتعدد المخارج مفضية كذلك إلى هدف واحد.

---

(١) محمد سعيد العشماوي، كاتب مصري، عمل في السلك القضائي، وله العديد من المقالات والمؤلفات، عبر بواسطتها عن أفكاره التي انتخبها من مقالات المستشرقين، يقدم نفسه مجتهداً يتحدث في الأصول والفروع، من مؤلفاته: «معالم الإسلام»، و«جوهر الإسلام».

(٢) ينظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد ٣٦، وما بعدها ١٦٧، ٢٥٩.

(٣) عبد الرزاق عيد، كاتب سوري، حصل على الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السوربون، درَّس الأدب والنقد في جامعتي حلب وعدن، من مؤلفاته: «طه حسين رائد الليبرالية العربية»، و«سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي، البوطي نموذجاً».

(٤) ينظر: سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد ١٠، ١٢، ٢٩، ٤٥، ١٧٢.

(٥) زهية جويرو، أستاذ الحضارة الإسلامية بكلية الآداب بتونس، أسهمت في مشروع أستاذها عبد المجيد الشرفي (الإسلام واحداً ومتعدداً) فكتبت من سلسلة المشروع (الإسلام الشعبي)، وسبق أن كتبت بحثاً عن النقد عند الجابري، وكان موضوع رسالتها للدكتوراه (الإفتاء والمذهب من خلال فتاوى ابن رشد).

(٦) ينظر: الإسلام الشعبي ٥٣.

(٧) ينظر: المنهج الأنثربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، المنصف بن عبد الجليل ٦٠، ضمن سلسلة موافقات.

نموذج تطبيقي لاجترار الأحكام (حكم الطلاق):

يرى بعض القراء الجدد أنه ليس للرجل الحق أن يطلق زوجته بإرادته المنفردة، والذي يطلق في الحقيقة هو ما اخترع له اسم المجلس العائلي المكون من أسرتي الرجل والمرأة، ويبني هذه القراءة المعاصرة على ما يلي:

١ ـ لا عبرة بآراء الآباء الأولين (الفقهاء) في المسألة، ولا ينظر لمذاهبهم فيها.

٢ ـ النظر في المسألة لا يكون إلا من خلال النص القرآني فقط[(١)].

٣ ـ منع الرجل من الطلاق لا يوجد نص صريح يمنعه، ويمكن القياس على السفيه يحجر عليه إذا أساء استعمال المال[(٢)].

٤ ـ بما أن الزواج تم بعقد بين طرفين هما أسرتا الرجل والمرأة؛ وهو عقد يجب الوفاء به عملاً بقول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، فلا يحل إلا بقرار من الأسرتين بعد انعقاد المجلس العائلي[(٣)].

٥ ـ الطلاق قرار مهم يجب ألا يترك للرجل اتخاذه بانفراد دون موافقة المجلس العائلي.

٦ ـ ما يحدث من العبث بالطلاق يتنافى مع مقاصد الشريعة من الزواج، وللحفاظ على مقاصد الشريعة يوكل أمر الطلاق للمحكمة[(٤)].

٧ ـ الشريعة تقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، ومنع الرجل من الطلاق يحقق مصلحة للمجتمع وإن كان على حساب مصلحة الفرد[(٥)].

٨ ـ وضع الطلاق بيد الرجل يجعل المرأة تحت إذلال الرجل، ويدفع المرأة إلى ممارسة الرذيلة انتقاماً من الرجال[(٦)].

هذه القراءة نموذج لحالة التكرار وانتصار القراءات المعاصرة المتأخرة للمتقدمة، وهذا الكلام سبق بنشره الطاهر الحداد سنة (١٩٢٩م)، ومعلوم نظرة الحداد للغرب وتأثره بنظمه وأيدلوجياته وتجربته مع النص المقدس، ولم يتغير من مضمون الكلام غير العبارات، فبدل المحكمة صار القرار بيد المجلس العائلي، ولو عزت هذه القراءة

---

(١) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ٦٩؛ ونفس الدليل قال به الحداد قديماً لكنه لم يقصد القرآن؛ لأنه لم يكن قرآنياً؛ بل كان يناقش الأدلة من الكتاب والسُّنَّة وفق فهمه الذي انبثق عنه وصف الاحتلال الفرنسي بـ(الحماية)، ينظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع ٧٠.

(٢) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ٧٠.

(٣) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ٧٦.

(٤) ينظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع ٦٧ ـ ٦٩.

(٥) ينظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع ٦٩، ٧٠.

(٦) ينظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع ٧٠.

لسابقتها لكان حسناً، لا سيما ورأي الحداد هذا مشهور عند القراء المعاصرين ومن اهتم بالرد على قراءاتهم، ودلائل الارتباط بين القراءتين واضحة.

وتبدو هذه القراءة عاجزة عن بسط سلطانها بغير أن تحدد للمتلقي موقفاً مما وقر في الذاكرة الجمعية للأمة من التسليم بالأحكام الشرعية على صفتها المدونة في كتب الفقه.

ولو أزاحت اجتهادات الفقهاء وتعليقاتهم وحواشيهم وتفريعاتهم وأبقت على فرائض المنهج فالنتيجة ستكون واحدة، وستصل إلى ما قاله الفقهاء؛ لسبب واضح هو أن الفقهاء لم يقولوا في الأحكام شيئاً من عند أنفسهم، وبذلك يتبين لنا أن رفض ما صح من فقه الأولين هو في واقعه وحقيقته رفض للمنهج الفقهي.

وتجد في هذه القراءة استخداماً للقياس، وهو ركن من أركان القراءة الفقهية، ومطالبة بقياس منع الرجل من الطلاق على الحجر على السفيه، لكن قياسها (مع أنه توظيف) باطل؛ للفرق بين المقيس والمقيس عليه؛ فالحجر يكون على سفيه، والرجل الذي يريدون منعه من الطلاق بقوة القانون لا يشترط أن يكون سفيهاً، فهم يطالبون بقانون يمنع الرجل من الطلاق ويسلبه عنه، والأموال ليست كحقوق الحياة الزوجية.

هذا فضلاً عن كون القياس لا محل له إذا وجد النص وهذا ما تنكره القراءات المعاصرة، وفي هذه القراءة توظيف للمقاصد أيضاً فترى أن ما يحدث من العبث بالطلاق يتنافى مع مقاصد الشريعة من الزواج، وللحفاظ على مقاصد الشريعة يوكل أمر الطلاق للمحكمة.

ولا دخل للمقاصد هنا؛ فالطلاق مباح على بغض وتضييق من الشرع، وهو علاج لحالات الشقاق، ومخالفات الأفراد لا يتحملها الشرع، ومن المعلوم أنه لا يطلق إلا كاره أو باحث عن مخرج، والقول بجعل الطلاق بيد المحكمة يعكس هذه المقاصد المتذرع بها لتبديل الحكم الشرعي، فإذا ضاقت الحياة بالزوجين أو بأحدهما منع من الطلاق إلا في المحكمة التي قد ترى أن الطلاق لا يجوز ولو في وقت التنازع، فإذا كانت المحكمة تلبي طلب كل من أراد الطلاق فلا معنى إذاً لتعليقه على إرادتها.

ومن قبيل هذا التوظيف الحديث عن المصلحة، فهذه القراءة تطالب بتقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، ومنع الرجل من الطلاق يحقق مصلحة للمجتمع، وإن كان على حساب مصلحة الفرد.

وهذا كلام متداخل فلا مصلحة للجماعة في الطلاق من عدمه؛ لأن الطلاق في الأصل يحل مشكلات نازلة، صحيح أن تحوله إلى ظاهرة يضر بتكوين الجماعة، لكن

هذا لا يرقى إلى حد الظاهرة التي تستدعي الحد منه بشرع يقلب الأحكام، لا سيما وهو حاصل حاصل غير أنه سيكون في المحكمة وبإجراءات معقدة لا معنى لها.

ضعف هذه القراءة ألجأها إلى القول بمقدمات باطلة لتبني عليها الحكم الذي تريد، فلكي تصل إلى تبديل الحكم الشرعي في اعتبار الطلاق بيد الرجل في الأصل، قالت: إن الزواج تم بعقد بين طرفين هما أسرتا الرجل والمرأة، وهو عقد يجب الوفاء به عملاً بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، والنتيجة التي بلغتها على هذه المقدمة المخترعة هي أن الطلاق لا يحل إلا بقرار من الأسرتين بعد انعقاد المجلس العائلي، ولا يد للرجل فيه!.

ومن المعلوم بالضرورة أن الزواج عقد بين رجل وامرأة، لا سلطان لأحد عليهما فيه، والقول بغير ذلك (مع بطلانه) يتناقض مع ما تنادي به القراءات المعاصرة نفسها من حرية المرأة، لكنها زلت بهذا الإحداث فسلبت بغفلتها حق المرأة في عقد الزواج، وجعلته من حقوق المجلس العائلي!.

ولما كانت هذه المقدمة باطلة بلا ريب كان ما بُني عليها باطل كذلك.

ومن المقدمات الباطلة قولهم: إن وضع الطلاق بيد الرجل يجعل المرأة تحت ذل الرجل، ويدفع المرأة إلى ممارسة الرذيلة، وهذا غير صحيح؛ فالمرأة لها أن تطلب الطلاق من الرجل متى خافت ألا تقيم حدود الله، وليس في الشريعة ما يسلبها هذا الحق، وكون الطلاق بيد الرجل في الأصل لا يعني أنه يستبد به وتتحول عنده إلى أمة مملوكة، لا سيما وللمرأة حق خلع الزوج أيضاً.

٤ ـ النقد الصديق:

مما يؤيد وضع التداول المشار إليه آنفاً الكتابات النقدية التي تتولى النقد بما يشبه الدعاية لتلك المشروعات والتعريف بها، من نماذج ذلك نقد محمود إسماعيل لمشروع حسن حنفي، فبدلاً عن صف الموافق عليه والمختلف فيه بموضوعية لا تجد في نقده إلا وصف شخص حنفي بأنه صاحب العقلية الفذة والذكاء الخارق والصدر الواسع، وهو عالم وداعية ومصلح اجتماعي وسياسي، ومفكر كبير يناطح الفكر الغربي، ودائماً ينحاز للرؤية الاجتماعية، ويقف مع المعارضة ضد السلطة، وأهدافه نبيلة وسامية، وكتاباته غنية الحواشي وهي عمل موسوعي ضخم، وله قدرة على توظيف اللغة، ومنهجه صريح وواع يتسم بالجدية ويحيط بالمناهج كلها القديم منها والحديث!

أما جوانب القصور فيديرها على محور واحد هو أن حنفي أدخل المنهج البنيوي

على التاريخي فتقلص الثاني لحساب الأول[١].

ومثله نقد نصر أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني لمشروع حسن حنفي، وفيه ينكر أبو زيد الإصرار على تأويل العقائد الدينية بأنها تصورات ذهنية! ولقد أشكل هذا النقد على البعض ففسره بأنه من قبيل وشهد شاهد من أهلها[٢].

وهذا صحيح بدليل أن نصر أبو زيد قال بالذي قاله حنفي وزيادة، أما أركون فبعد الإشادة بقراءات أبو زيد ينتقدها من جهة أنها ليست ثورية بما فيه الكفاية[٣].

وهو ما ينطبق تماماً على نقد أدونيس[٤] للجابري[٥]، ونقد سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً لمشروعات حنفي والجابري من جهة أنها تختلف معها في بعض الوسائل[٦].

لكن المتأمل لا يجد فرقاً بين الجهتين إلا في اهتمام السلسلة بالجانب التطبيقي لنظريات المشرعين الكبار، وتفرغها (في أغلب جهدها) لتنزيلها على مسائل الأحكام.

ولا يعني ذلك أن القراء الكبار حرموا مما يجب لهم فنصر أبو زيد في سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً صاحب «هم ثقافي عربي، ويطرح أسئلة واضحة صريحة من التاريخ الثقافي والواقع الفكري العربي والإسلامي» أما أركون فصاحب «قراءة حية ومتحركة»[٧].

٥ ـ التوافق على التدرج في الخطاب:

بدأت القراءات المعاصرة دفعة واحدة على مستوى الفكرة، لكنها ظهرت متدرجة على مستوى التنفيذ، حيث تشكلت بنداءات متفرقة يفصل بين كل منها مجال زمني طويل نسبياً، وكانت تعتمد بصورة واضحة على بحوث المستشرقين.

ثم أضافت عليها بعض التفصيلات التي تعد بمثابة تطبيقات مبكرة لما نظّره المستشرقون، وهذا ما ظهر كمثال في تآليف سيد أحمد خان، وفضل الرحمٰن الباكستاني.

ثم بدأت في التركيز على القضايا الكبرى تناقشها وتعترض وتعدل وتحذف

---

(١) ينظر: إشكالية المنهج في دراسة التراث، د. محمود إسماعيل ٤٠ ـ ٦٧.

(٢) ينظر تعليق السيد علي أبو طالب على نقد أبو زيد لحنفي في: التأويل في مصر في الفكر المعاصر ٣٧٩، ٣٨٠.

(٣) ينظر: إسلام المجددين ٩٢، ٩٣.

(٤) أدونيس اسمه علي أحمد سعيد، شاعر وناقد من سوريا، له اهتمام بنقد النص وقراءته، ويعد ممن أسهم في الترويج لتوظيف النظريات الأدبية في قراءة النص الشرعي، من أعماله الثابت والمتحول.
ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين ١/٦٩.

(٥) ينظر: إسلام المجددين ٤٨.

(٦) ينظر: إسلام المجددين ٣٩.

(٧) إسلام المجددين ٦٤، ٩١

كموضوع التجديد بما فيه من الحديث عن الفقه وأصوله والتشريع والحاكمية والقوانين الوضعية والدين والدولة، وهذا ما كان مندرجاً في الخطاب العلماني عموماً، ونموذجه كتابات أدونيس والعشماوي.

ثم ظهرت بعد ذلك مرحلة المشروعات الكبرى، وهي عبارة عن تطوير وتحويل في نفس الوقت للخطاب العلماني، وهذا ما أنتج مشروعات الجابري، وحسن حنفي، وطيب تيزيني، ومحمود إسماعيل، ونصر أبو زيد، وعلي حرب، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد أركون، ومحمد شحرور والمنصف بن عبد الجليل والصادق النيهوم، والصادق بلعيد وغيرهم.

ثم بدأ متأخروا القراء في إخراج كتب متخصصة في دراسة مسائل فقهية وقضايا أصولية وحديثية وتفسيرية كثمرة من ثمار المشروعات الكبرى المشار إلى بعض نماذجها آنفاً، فبدأت تظهر في المكتبات كتب على نمط التأليف الفقهي من حيث العنوان والشكل، وهي في الواقع تطبيقات مجردة لمناهج القراءات المعاصرة.

ومن ذلك كتاب ظاهرة الجمعة لمحمد هيثم إسلامبولي، يقدمه كاتبه على أنه اجتهاد جديد في فقه الجمعة، ومثله كتاب «المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح» لسامر الإسلامبولي، الذي أُخرج على أنه بحث فقهي لقضايا المرأة من وجهة نظر تجديدية، ومثله كتاب «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» لإسماعيل الكردي، وتم إخراجه على أنه دراسة حديثية تسعى للتجديد في علم الحديث.

ومنها كتاب «جدل الأصول والواقع» لحمادي ذويب، يقدمه صاحبه على أنه دراسة لتجديد أصول الفقه، يصعب على المتلقي إدراك نواحي التجديد فيه من بين طعوناته في القرآن وإنكاره لحجية السُّنَّة ونقضه لأصول المنهج ونسف قضاياه ومسلماته.

وهناك أيضاً كتب أُخرجت على أنها تفسير للقرآن، مثل كتاب «العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن» لكاتبه وحيد السعفي، وأخرى على أنها قراءات جديدة في السيرة النبوية، ولا تزال القراءات المعاصرة تواصل جذب الباحثين والكتاب، الداعين لإسلام جديد[1].

---

(١) القراء المعاصرون في هذه الطبقة كثير منهم: عبد الكريم سوروش من إيران، وليلة بابيس من الجزائر، وفريد إسحاق من جنوب أفريقيا، وإبراهيم موسى أمريكي الجنسية، وأصغر علي أنجنير من الهند، وعبد الله النعيم من السودان، وأمينة ودود أمريكية الجنسية، وفاطمة المرنيسي من المغرب، وخالد أبو الفضل أمريكي الجنسية، ونور شوليش مجيد من أندنوسيا، وفارش نور من ماليزيا، وعمر أوزوسوى من تركيا، وعبده الفيلالي الأنصاري من المغرب، وسامر الإسلامبولي ومحمد هيثم الإسلامبولي من سوريا، ومنفذي سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً، وقد وردت أسماؤهم في غير موضع من هذه الدراسة، وينتمي إليهم كثير من الروائيين والقصاص والنقاد والصحفيين.

ويلاحظ أن مرحلة الكتابة التطبيقية هذه ظهرت متدرجة أيضاً، إذ بدأت بسمة تصالح مع الفقه وأصوله، وهذا ما عبرت عنه سلسلة موافقات التي ظهرت في (١٩٩٠م) بتوافق زمني مع صدور مشروع محمد شحرور وعبد المجيد الشرفي وبعد مشروع الجابري بقليل، وقالت في فاتحتها إنها اختارت اسم موافقات لتعلن صلتها بالفقه وأصوله، وإنها تثير قضايا فقط، ولا تدعي التخصص[١].

لكن عبد المجيد الشرفي أحد مؤسسي تلك السلسلة نقض ما قررته لما أخرج سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً التي أُظهرت كحواش تطبيقية على المشروعات الكبرى للقراءات المعاصرة؛ فقد ظهرت مصرحة بالتجديد والقطيعة مع الفقه الذي وصفته بالتقليدي، ومشحونة بنقائص كثيرة ألزقت بالفقه وأعلامه، مع تمسكها بالطرح الهادئ في بقية المحتوى.

(١) تنظر مقدمة: في قراءة النص الديني، كمال عمران، ضمن سلسلة موافقات.

المبحث الثاني

القراءات المعاصرة..
فواعل التكوين والإمداد

أولاً: العاملات الذاتية

ينتمي هذا العامل إلى طائفة من العوامل الداخلية التي هيأت للقراءات المعاصرة، وأسهمت في تكوينها، يمكن أن نعرفه بجاهزية الاختراق، هذه الجاهزية نتيجة تتابعية للوهن الفكري الذي أصاب صفاً من أبناء هذه الأمة لا سيما بعض من استهواه بريق الإعلام والشهرة وعشق الصدارة.

وتداخلت في استفحال هذا الداء عاملات كثيرة، منها السياسي ومنها الاجتماعي والاقتصادي والعسكري، ولعل أهمها فيما يتعلق بالفقه جهل المتصدرين للعمل الصحفي والثقافي عموماً بتاريخ الفقه وأصوله فضلاً عن مضمونه، وكذلك غلو بعض من تصدر للدفاع عن الفقه والفتوى أيضا.

وبسبب ضعف الثقافة الشرعية راجت الشبه؛ فلم تخل من تأثير؛ لذلك لم تسلم نصوص الوحي من سقم الأفهام وضلالات العقول التي أخرجت للناس غرائب الهوى كهذه التي يقف هذا البحث على بعضها، إذ هي معضلة قديمة مع اختلاف الزمان والأحوال.

شرح ابن القيم أبرز أضرار ما كان من قراءات جديدة في زمنه، جاعلاً من أسباب ظهورها سوء الفهم، وسوء الفهم ظاهرة تنتفخ إذا ضاقت دوائر الثقافة الدينية، وتزيد انتفاخاً إذا وصلت إلى الجهل بالحد الأدنى من جوانب تلك الثقافة، فإذا تولى أمرها الجهلة من المتفقهة عظم الخطب وأصبحت مهمات المصلحين أكثر تعقيدا.

قال في ذلك: «سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع، ولا سيما إن أضيف إليه سوء القصد فيتفق سوء الفهم في بعض الأشياء من المتبوع مع حسن قصده، وسوء القصد من التابع فيا محنة الدين وأهله والله المستعان»[1].

وإنما خص هذا العامل من سلمت قصودهم فقرءوا شبه القراءات المعاصرة فلما أعجبتهم ماجت بفكرهم لضعف حصونهم، فلم يفرقوا بين ثوابت الشريعة ومتغيرات الفتوى، ولا بين القطعيات والظنيات، ولا بين المحكمات والمتشابهات.

ولم يكن لهم علم بالفرق بين الإسلام وغيره من الديانات، وهؤلاء الذين تشابه عليهم القول لضعف ثقافتهم هم في الأصل أصحاب نوايا حسنة لكنهم خدموا القراءات المعاصرة من مواقع شتى بضغط ما يطلق عليه الغرور الثقافي، وتلك حالة يصنعها التوغل في القراءة غير المتخصصة إلى حد توهم القدرة على معالجة أصول الفقه وقواعد الفتوى والتفسير.

ومع قصور القائمين بالفقه في الدين في تطوير الخطاب الفكري الأقرب إلى الحق في التعبير عن الإسلام كما هو في نصوص القرآن والسُّنَّة، يعظم الخطر، فيتكلم الرويبضة، ويفتري الفارغون الكذب على الله، فلا يذرون في كتاب الله آية إلا قلبوا معناها، وبدلوا مقصدها، ولا حديثاً إلا سخروا بلفظه، واتهموا رواته، وحقروا نقلته وشراحه، ولا يتركون مصنفاً من مصنفات الكبار إلا غمزوا المؤلِّف والمؤلَّف، وقللوا من مضمونه ومكنونه، ثم قالوا بعد ذلك إنما نحن أمة نجدد للأمة!!.

ولعل الغلو في الدين وندرة العلماء الربانيين من أسباب الوهن الفكري، فليس الواقعون في شباك الفكر الغربي وحدهم من سعى للتبديل باسم التجديد؛ فالأمة بمجموعها تعاني آلام الغلبة وتئن تحت أوقار الجهل والذلة والهوان، وفي هذا الحال الكئيب تثار الشبهات وتنبعث المتشابهات ويفتن الناس في دينهم، وهذه سُنَّة ماضية، فإذا بحث الناس عن العلماء والمصلحين وأهل الفتوى وجدوهم في معترك على الفروع والزوائد، وقليل منهم يفلت من أنياب السياسة وصراع المتناقضات، فإذا انضاف إلى ذلك غلو في الفتوى وخبط في الترجيح وخلط بين التصرفات التي تقلب المندوب واجباً، والواجب مسكوتاً عنه تحير الخلق ونفضوا أيديهم من الفتوى، وربما ساغ لبعضهم قراءة المتشابهات فانسلخ من شرع الله.

(١) الروح، ابن القيم ٦٣.

الانهزام الحضاري:

ربما لم يعرف التاريخ الإسلامي تراجعاً في الفكر والثقافة كهذا الذي أصابها بعد سقوط الدولة العثمانية (على ما كان فيها من الإشكالات)، وفي هذه الحقبة طغت الثقافة الغربية، وتمددت في البلاد الإسلامية مؤيدة بالتقدم التكنولوجي وقوة السلاح الأوروبي الذي اجتاح أغلب البلاد الإسلامية ونقل إليها أنماطاً محدودة من مدنيته الراقية التي انبهر بها المسلمون.

وفي هذا الظرف تقدم بعض الناظرين في العلوم الشرعية الأكثر قرباً من مصادرها خطوة في طريق المواءمة بين الثقافة الغازية وأحكام الشريعة الإسلامية، وأصبحت الفتوى في دائرة الامتحان العسير، وكان للثقافة الغربية أثر بارز في ضعف القراءة الفقهية المولدة للفتوى الشرعية، وبسبب الذهول أمام الثقافة الغربية دخلت القوانين الوضعية إلى العالم الإسلامي بل استخدم للتمكين لها بعض الشيوخ[1].

وظهر تأثير الثقافة الأوروبية على فتاوى تجاوزت ضوابط النظر في النص وخصائص المنهج الفقهي، لتصبح مادة جاهزة للقراء المحدثين، هذا ما يمكن التأكد منه بقراءة فتوى الشيخ محمد عبده[2] في مسألة تعدد الزوجات، ولم تكن هي الوحيدة فقد تتابعت له ولغيره فتاوى تشبه دفاع المتهم، وفيما يلي بعض تعليق على هذا النموذج من الفتاوى.

نموذج للوهن الفكري كأحد المهيئات الداخلية للاستلاب:

كان من آثار الثقافة الغربية إنكار تعدد الزوجات واعتبار التعدد من العادات التي سادت المجتمعات المتخلفة، وفيها ظلم كبير للمرأة، وكيف يمكن للمرأة المسلمة أن تنال حقها في المساواة والشريعة الإسلامية تجيز هذا التعدد؟

---

(١) أمر الخديوي إسماعيل بترجمة قانون نابليون وتطبيقه في مصر، وكان يدرك أن ذلك سيؤلب عليه الناس فاستكتب الشيخ مخلوف المنياوي الذي استجاب وسوغ لذلك القانون بأنه مستمد من المذهب المالكي.
ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان ٤٠١.

(٢) محمد عبده بن حسن، التركماني، مفتي الديار المصرية، تعلم بالجامع الأحمدي. بطنطا، ثم بالأزهر، تصوف وتفلسف، وعمل في التعليم، وكتب في الصحف، اطلع على شبه المستشرقين عن الإسلام ورد عليها برؤى وأفكار وفق في بعضها وأخطأ في بعض، وأثرت في خطاب الإصلاح الذي شارك فيه، توفي (١٣٢٣هـ).
ينظر: الأعلام ٦/ ٢٥٢.

وعلى تلك المقدمة جاءت فتوى مفتي الديار المصرية في زمنه الشيخ محمد عبده وفيها: «يجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك البتة، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط»(١).

وبهذه الفتوى تأثر كثير من أصحاب الأقلام فبادروا بنشرها معجبين؛ لموافقتها للخطاب الأوروبي الداعي لرفع (الظلم) عن المرأة، بل يرى أحد الباحثين أن هذه الفتوى أسهمت في إخراج قوانين تمنع التعدد كما حدث في تونس، وقوانين تقيده بقيود مختلفة كما حدث في سوريا والعراق والمغرب(٢).

أو كما حدث في مصر حين تقدمت وزارة الشؤون الاجتماعية سنة (١٩٤٥م) بمشروع يطالب بتقييد تعدد الزوجات بإذن قضائي(٣).

ولا تزال إلى اليوم مقالات القراء المعاصرين تكتظ بالترويج لهذه الفتوى والركوب عليها وتأييد مشروعاتها بها مع الفرق بينها وبين ما تذهب إليه؛ فالفتوى المذكورة تحيل الأمر على الدولة فكأنها نقلتها (بغير وجه) إلى دائرة المصلحة، أما القراءات المعاصرة فتعترض على الحكم الشرعي نفسه، وتفرض تأويلات تغير دلالات النص.

تعدد الزوجات في القراءات المعاصرة:

رأى من بحث هذه المسألة من القراء المعاصرين أن القول بجواز التعدد حالة تأويلية للنص قام بها الفقهاء، وقراءاتهم تتفق على أن تعدد الزوجات غير مشروع، ومن القراءات المبكرة في هذه المسألة قراءة سيد أحمد خان الذي أفتى في الهند بعدم جواز التعدد إلا استثناءً(٤).

ثم تتابع القراء المعاصرون على نصر هذه القراءة، وفي موضوعها أشاد عبد المجيد الشرفي بما سماه الريادة التونسية في إصدار تشريع منع تعدد الزوجات عام (١٩٥٧م)، واعتبرها خطوة جريئة ومحرجة للدول التي تبيح التعدد(٥).

وفي مرحلة الكتابة الجزئية أفرد صغار القراء لهذه المسألة بحوثاً مزجوا لها كل مبتكرات القراءات المعاصرة، فبدأ سامر الإسلامبولي كعادته بشرح المفردات اللغوية لآية التعدد بالانتقاء من المعاجم اللغوية، ولا يدرك القارئ سر شرحه لكل مفردة سواء أثرت في الحكم أم لم تؤثر، ولعل الأهم في نظره لفت نظر القارئ إلى مبدأ

---

(١) تنظر الفتوى كاملة في: مجلة المنار ١/مجلد (٢٨)، ت: (٣/٣/١٩٢٧م - ٢٩/٨/١٣٤٥هـ).

(٢) ينظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، د. فهد الرومي ٧٥٤.

(٣) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة، شلتوت ١٨٨؛ وأيد الفتوى د. محمد عمارة في: الإسلام والمرأة ٣٩ - ٤٥.

(٤) ينظر: مفهوم تجديد الدين ١٣٠.

(٥) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، هامش (١) ص٨٣.

التحليل الذي يقول به، وانتهى من تحليلاته إلى القول بأن تعدد الزوجات وإن كان على أصل الإباحة إلا أنه في الحقيقة أمر استثنائي خاص لمعالجة حالات معينة كالأيتام والأرامل والمطلقات، وللمجتمع تنظيم قانون يمنع التعدد(١).

نموذج الدليل لهذه القراءات:

تعرض القراءات المعاصرة كلاماً كثيراً عن هذه المسألة مما يعدونه دليلاً، ومن ذلك ما يلي:

١ ـ تناقض الفقهاء في تأويل آيتين لهما نفس المعنى، الأولى قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١﴾ [فاطر: ١]، وفيها اتفق المفسرون على أن المقصود بمثنى وثلاث ورباع تعدد الأجنحة بغير حصر لها فقد تكون خماس وسداس و....، والثانية قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ۝٣﴾ [النساء: ٣]، وهذه أولوها بحصر العدد في أربع، وبهذا لا يلزمنا التسليم بكل ما أولوا من الأحكام(٢).

٢ ـ تحقيق العدل بين النساء بحكم المستحيل، لذا لا يتناوله الخطاب.

٣ ـ جملة ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ [النساء: ٣]، عائدة على الأيتام، وليست عائدة على النساء؛ لأن النص كله يتحدث عن الأيتام؛ ولأن العدل بين النساء مستحيل.

معنى الآية: إن شعرتم في أنفسكم القدرة على ضم الأيتام فانكحوا ما طاب لكم من أمهاتهم مثنى وثلاث ورباع، وإن شعرتم أنكم لا تستطيعون العدل بين يتامى النساء فانكحوا أماً واحدة فقط؛ لكي لا يصبح لديكم عائلة كبيرة تؤدي إلى الفقر وتقعون في ظلم اليتامى(٣).

٤ ـ النفي بـ (لن) كما يقرر النحاة أشد أدوات النفي للمستقبل، ويستفاد منه أن التعدد محرم تحريماً باتاً، وآية التعدد في حقيقتها تهزأ بمن يطلب التعدد(٤).

٥ ـ لولي الأمر أن يقلب المباح حراماً للمصلحة، فلو نهى عن التعدد صار حراماً

---

(١) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ٦٨.

(٢) ينظر: الإسلام والحداثة ١١٤؛ وتكرر ناجية الوريمي ذات المعنى في: الائتلاف والاختلاف ٥٥، وترى تشريع التعدد من عمل ما تسميه الضمير الفقهي.

(٣) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ٦١ ـ ٦٨؛ الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٨٢؛ الإسلام في المدينة ١٣٩.

(٤) هذا دليل لعبد العزيز فهمي نقلاً عن (مع المفسرين والكتاب، أحمد محمد جمال ص٢٠٨). ينظر: منهج المدرسة العقلية، د. الرومي٧٥٥، ـ ٧٥٧؛ وبمعناه نقل جولدتسهر عن أمير علي، ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي ٣٨٨.

لهذا النهي وإن كان في ذاته مباحاً[1].

٦ ـ الفقهاء لم يقيموا وزناً للتلازم الضروري في العربية بين فعل الشرط وجوابه، فلم يعتبروا أن نكاح امرأتين إلى أربع مشروط بالخوف من عدم القسط في اليتامى؛ أي: بظرف معين، وتفننوا في تحديد مفهوم العدل حتى إفراغه من كل محتوى[2].

٧ ـ يرتبط حكم تعدد الزوجات بظروف تشريعية زمنية، وهذا ما يلزم له تغيير الحكم بتحول تلك الظروف؛ فالمرأة اليوم تتمتع بالكرامة والحرية، والإنجاب صار محدوداً لضرورات اجتماعية، ولو كان تعدد الزوجات حلاً لبعض المشكلات، فلماذا لا يباح تعدد الأزواج لحل بعض المشكلات؟[3].

٨ ـ تعدد الزوجات ظاهرة تحدث الخجل في نفوس الشباب والشابات العرب عندما يقارنون هذه الظاهرة بوضع التشريع الغربي[4]، و«الموقف المنسوب إلى الإسلام في هذه المسألة قد شوه سمعته لدى الرأي العام العالمي، حتى أنه لا يكاد يرادف في الأذهان إلا حق الرجل في تعدد الزوجات»[5].

٩ ـ لو كان التعدد مباحاً لما رفض النبي ﷺ أن يتزوج علي بابنته فاطمة رضي الله عنها[6] كما جاء في الحديث: «**إن بني هشام بن المغيرة[7] استأذنوا في أن ينكحوا ابنتهم علي بن أبي طالب، فلا آذن ثم لا آذن ثم لا آذن، إلا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنما هي بضعة مني يريبني ما أرابها ويؤذيني ما آذاها**»[8].

١٠ ـ التعدد مباح عند الضرورة[9].

---

(١) فتوى لعبد المتعال الصعيدي في مجلة الرسالة، العدد (٧٧٣) السنة (١٦) أبريل (١٩٤٨م)، ص٤٨٩، نقلاً عن: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ١/٢٩٨؛ منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير ٧٥٧.

(٢) ينظر: الإسلام والحداثة، ١١٤؛ إسلام الفقهاء ١٠٦؛ القرآن والتشريع ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨.

(٣) ينظر: القرآن والإحصاء وتعدد الزوجات، مقال لأحميدة النيفر باسم مستعار (حمزة الأسود) جريدة الرأي التونسية، عدد (١٧٨) بتاريخ (٢٦/فبراير/١٩٨٦م)، ومقال له أيضاً بعنوان: مشكلة مغلوطة، عدد (١٩٠) (٢١/مايو/١٩٨٢م)، نقلاً عن: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د. عبد المجيد النجار، هامش (١٦) ص٩٥؛ ونفس المعنى في: العرب والمرأة، خليل عبد الكريم ٢٣٢.

(٤) ينظر: التحليل النفسي للذات العربية ٥٨، ٥٩، ١٩١.

(٥) القرآن والتشريع ١٠٣.

(٦) ينظر: المرأة المصرية بين التراث والواقع، علياء شكري٢٢٠، ـ ٢٢٢.

(٧) بنو هشام بن المغيرة هم الحارث بن هشام، وسلمة بن هشام، ويدخل فيهم عكرمة بن أبي جهل، وهم أولياء المخطوبة، فهي بنت أبي جهل عمرو بن هشام.
ينظر: تحفة الأحوذي، المباركفوري ١٠/٣٤٠.

(٨) صحيح البخاري ٦٧، كتاب النكاح ١٠٩، باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة والإنصاف، برقم (٥٢٣٠)؛ صحيح مسلم ٤٤، كتاب فضائل الصحابة ١٥، باب فضائل فاطمة، برقم (٢٤٤٩).

(٩) نقل د. الذهبي عن أبي زيد الدمنهوري في كتابه «الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن» قوله بعدم جواز =

١١ ـ التعدد ليس من الإسلام بل هو من سيئات الجاهلية التي فتح للمسلم التدرج في القضاء عليها كالرق، بدليل أن القرآن صرح باستحالة العدل بين الزوجات[(١)].

١٢ ـ تعدد الزوجات يعني التشجيع على إباحة الممارسة الجنسية المتنوعة للرجل، وحرمان المرأة من مثل ذلك بحجة حفظ النسب ومقومات الشرف الاجتماعي[(٢)].

النقل عن المستشرقين:

المستشرقون هم أول من أثار هذه القضية وصاح بالنكير على الإسلام، ونشروا احتجاجهم على جواز التعدد في الشريعة الإسلامية، قال هاملتون جيب H.A.D.GIBB: «وليس من شك أن المفاسد الناشئة عن تعدد الزوجات والطلاق تنبه الضمير الاجتماعي للفئات المثقفة أعمق تنبيه»[(٣)].

وعبر كولسون Coulson عن حيرته أمام جواز التعدد بنص القرآن، معتبراً ذلك من قبيل الغموض الذي يلف المضامين القانونية لمبادئ القرآن الأخلاقية[(٤)].

لكن وكما سبق تقريره المستشرق غير مسلم، وكلامه عن الأحكام لا تقبله الدهماء فضلاً عن النخب؛ لذلك كان الدور المهم هو أن تتم المهمة بأقلام المسلمين باسم التجديد، وخصوصاً منهم المثقفين بحسب ما قاله (جيب)، والمستشرقون إذا قالوا المثقف فهم يقصدون من لا علاقة له بالثقافة الدينية التي يصفونها بالتقليدية.

كان (كولسون) منصفاً لما أعرب عن حيرته وعدم فهمه لسبب إباحة القرآن للتعدد مكتفياً بذلك، أما القراءات المعاصرة فقد قلبت المعاني واتهمت النصوص، وخرجت عن موضوعية البحث وفرض الإنصاف، ولهذه القراءة سند في زلات وسقطات لباحثين لا يتبنون منهج القراءات المحدثة بسماتها التي يعرِّف بها هذا البحث، لكنهم مهدوا لهم الطريق، والتقوا معهم في التأثر بالطرح الاستشراقي في المسألة.

اتباع وتقليد النظم الغربية:

تندرج هذه المسألة في جملة قضايا المرأة ذات الرواج الكبير في العالم الإسلامي، بما أثاره الغرب من النكير على موقف الشريعة الإسلامية من المرأة، ولقد كانت الدعاية لها على حين بغتة، الأمر الذي هيأ لبعض الكتاب العمل على إعادة قراءة

= التعدد إلا في حالة الضرورة، والكتاب كما أفاد الذهبي مُنع تداوله.
ينظر: التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي ٢/ ٥٨٣.

(١) ينظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع ٥٥؛ وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ٩٦؛ الإسلام العربي ٤٥.

(٢) ينظر: الإسلام الحركي ١٠٣.

(٣) دعوة تجديد الإسلام ١١٠.

(٤) A History of Islamic Law (في تاريخ التشريع الإسلامي) Coulson كولسون ٣٨.

النصوص ذات العلاقة بموضوع التعدد لصياغة فتوى توافق الغرب على نظمه التي لا تبيح التعدد.

ومن القراءات المبكرة في ذلك قراءة الطاهر الحداد التي نشرها سنة (١٩٢٩م)، ضمنها شكره للاحتلال الفرنسي بقوله: «ها هي الحكومات الفرنسية في تونس قد أخذت منذ حين تستثمر تطور امرأتنا طبق السياسة التي وضعت أصولها في برامج تعليم البنات المسلمات بالمدارس الابتدائية، وما زالت تدأب على وضع الطرق التي تراها صالحة لغرضها في تطور المرأة المسلمة كلما رأت الفرصة في ذلك»، وقال أيضاً: «حقاً حقاً إن حكومة الحماية جادة في تعمير تونس حتى تصير في أقرب وقت كقطعة من مدن أوروبا والعناصر الأوروبية هنا، وحتى اليهود منا أفراداً وشركات هم عماد سياسة الحماية في التعمير»[(١)].

ولم يكن من اليسير أن يوافق العوام على قراءات الحداد التي صبغها بوصف الاحتلال بالحماية، وأكد بـ:(حقاً حقاً) حرص المحتل على تطويره، وعدِّه اليهود ركن التقدم للمسلمين، ولا كان لهم أن يثقوا بخبرته في إعادة قراءة النص وفق ضوابط الاجتهاد وتحت شروطه رغم عباراته التي حرص في خلالها على تبرئة الشريعة واتهام الفقهاء والمجتمع من خلفهم، لكن السلطة استخدمت هامشياً كتابات الحداد ومن جاء بعده فمنعت تونس سنة (١٩٥٦م) تعدد الزوجات منعاً باتاً وسحبت حق الطلاق من الزوج وجعلته من حق القضاء[(٢)].

التشغيل الظاهري للغة:

تناولت القراءة الفقهية ما يلوح من الإشكال في ربط شرط الخوف من الجور في حقوق اليتامى بإباحة النكاح مثنى وثلاث ورباع، ومع تنوعها في فهم النص إلا أنها لم تتعارض، وتميزت بتأسيس النظر في بقية النصوص من الكتاب والسُّنَّة، مراعية دلالاتها، دائرة في فلك اللسان العربي، وعن ذلك جاء جواب أم المؤمنين عائشة لعروة ابن الزبير ﵄ لما طلب تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾﴾ [النساء: ٣].

فقالت: «هذه اليتيمة تكون في حجر وليها، تشركه في ماله، ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع ٩، ١٦٧.

(٢) نقل ذلك مناصراً عبد الرحيم بوهاها في كتابه: الإسلام الحركي ١٠٤.

غيره، فنهوا عن أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا لهن أعلى سنتهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن»(١).

وبهذا البيان يكون معنى الآية: إن خفتم ظلم من تحت ولايتكم من اليتامى إذا نكحتموهن فلكم نكاح من سواهن مثنى وثلاث ورباع، فكان الشرط وجوابه مسألة، وضبط العدد مسألة مستقلة فهم من مثنى وثلاث ورباع، ثم بينته السُّنَّة وأصبح جواز التعدد إلى أربع من المسائل الواضحة.

أما الفهم الظاهري للنص فدون القول به نصوص كثيرة صحيحة ثابتة تقر التعدد، ثم تنفيذ عملي للنصوص يقر التعدد أيضاً، ونقض كل تلك الحقائق لأجل فهم كهذا لا يقبل به عقل عاقل، وحاشا النصوص أن ينقض بعضها بعضاً، ولا يأذن الله باجتماع الأمة على ضلالة.

أما الاستدلال بالنفي في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩] فبتر للآية على سبيل التشهي، ولو طلب الدليل لأكمل الآية ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٢٩﴾﴾ [النساء: ١٢٩].

وحينها لن يجد فيها دليل التحريم الذي فهمه؛ فالآية تنفي القدرة على العدل في عواطف القلب، وليس العدل المحسوس بين زوجتين أو أكثر في العطاء والرعاية وسائر الحقوق، ثم تضع العلاج بعدم الميل كل الميل الذي هو الممنوع شرعاً.

وقرينة ذلك في النص قوله تعالى: ﴿كُلَّ ٱلْمَيْلِ﴾ يفهم من ذلك أن بعض الميل معفو عنه، وهو الميل غير المقدور عليه خلقاً وفطرة.

يضاف إلى ذلك أن القول بأن النفي عند النحاة بلن يفيد النفي الباتّ مرجوح، فلم يسلم النحاة لمن قال به، وممن قال به الزمخشري؛ ليدلل على نفي رؤية الله يوم القيامة، وهي قضية الخلاف فيها مشهور بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، وهذا ما قرره أئمة النحو، وأكده ابن مالك بقوله في الكافية الشافية:

ومن رأى النفي بلن مؤبداً ... فقوله اردد وسواه فاعضدا(٢).

واستدلال القراءات المعاصرة بظاهر اللغة بقولهم: إن التعدد جاء مقيداً بشرط الخوف من الجور في حق اليتامى صحيح في ظاهره، لكنه خطأ حين يتكلم باسم النص بغير أمارة أو دليل؛ فالنص جاء بالشرط لحالة أخرى فسرتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بما سلف بيانه.

---

(١) صحيح البخاري ٦٥، كتاب التفسير ٤، سورة النساء ١، باب: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾، برقم (٤٥٧٤)؛ صحيح مسلم ٥٤، كتاب التفسير، برقم (٣٠١٨).

(٢) شرح الكافية الشافية، ابن مالك ١/ ٨٣.

وقد جاء النص بتحريم الجمع بين الأختين، قال تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣]، وفي السُّنَّة عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: **«لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها»**[(١)]، ولا يعقل أن يحرم الجمع بين الأختين والتعدد في أصله محرم، فدل ذلك على أن تحريم الجمع بين الأختين تقرير لإباحة التعدد أصلاً، ثم تحريم لبعض صوره التي منها الجمع بين الأختين الذي ورد في النص القرآني، والجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها كما ورد في النص النبوي، وهذه زيادة في الاستدلال وإلا فدلالة النص التي شرحتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كافية.

التناقض في استخدام جدلية النص والواقع وتحكيم العقل:

كان الأحرى بالقراءات المعاصرة وهي تقرأ نصوص التعدد ألا تغفل مراعاة النص الشرعي المبيح للتعدد لواقع الإنسان وحقيقة فطرته والفوارق الجبلّية بين الذكر والأنثى، ولو استخدموها بتجرد لما اعترضوا على تعدد الزوجات؛ لأن التعدد إنما يصلح لمن أراده وهو يقدر عليه، فمن قوي طلبه للنساء وتحققت قدرته كان الأصلح لحاله أن يعدد، ومثله من احتاج للزوجة الثانية أو احتاجت له امرأة بفرض الضرورة؟

ومن حكم التعدد أن لجبلة الرجل ما يجعله أقدر على المعاشرة من المرأة، وأكثر حاجة لذلك منها، لا سيما وفترات قابلية المرأة للمعاشرة متقطعة بسبب الحيض أو الحمل والولادة، وإذا بلغت سن اليأس رغبت عن الرجل، وتبقى حاجته للمعاشرة وقدرته عليها لأمد قد يجاوز الأربعين سنة.

والواقع يدعو إلى الانتباه للزيادة في عدد الإناث في أغلب الدول التي تمنع التعدد، وارتفاع نسب اللقطاء واختلاط الأنساب، وهذا ما غير توجهات بعض مفكري الغرب كـ (جوستاف لوبون) الذي يدعو للتعدد، ويرى في منعه كارثة اجتماعية، وهو ما دعت إليه طائفة (الأنابتست) المسيحية الألمانية و(المورمون) الأمريكية.

وفي عام (١٩٠١م) عقدت الحكومة الفرنسية مؤتمراً قدمت فيه إحصائيات تقول: إن اللقطاء في مقاطعة واحدة بلغوا خمسين ألف لقيط، وأن ملاجئ اللقطاء تسجل اعتداءات جنسية مخزية، وأشادت كاتبة إنجليزية بالعالم (تومس) الذي اقترح لتخفيف الفوضى الجنسية إصدار قانون يجيز تعدد الزوجات[(٢)].

---

(١) صحيح البخاري ٦٧، كتاب النكاح ٢٧، باب لا تنكح المرأة على عمتها، برقم (٥١٠٨)؛ صحيح مسلم، ١٦، كتاب النكاح ٤، باب تَحْرِيمِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا، برقم (١٤٠٨).

(٢) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ١٧٨ ـ ١٩٧؛ تعدد الزوجات في الإسلام، عبد التواب هيكل ٦٨، ٦٩. وهو ينقل عن المرأة في القرآن للعقاد؛ والمرأة بين الفقه والقانون، للسباعي.

وأوضحت بعض الإحصاءات الأوروبية أن في أوروبا امرأتين دون زواج في مقابل كل رجل أعزب، وأن المرأة التي يتراوح عمرها ما بين ٣٥ ـ ٣٩ سنة لا تتوافر لها فرص الزواج إلا بنسبة ٣٨٪.

ومنع تعدد الزوجات واحد من أهم أسباب انتشار ظاهرة اللقطاء، جاء في تقرير البرلمان الأوروبي المنشور في ٢٤/ ١١/ ١٩٩٩م أن نسبة المواليد خارج إطار الزوجية بلغ الثلثين في أيزلندا، و٥٠٪ في الدنمارك، و٤٠٪ في فرنسا، وقريباً من تلك الإحصاءات ما نشره تقرير رسمي صدر في (١٩٩٤م) ونشرت نتائجه مجلة NEWSWEEK الأمريكية.

وتلك نسب (مع قدمها) مخيفة تهدد المجتمعات الغربية بكوارث أسرية مدمرة، ولا ريب أن لها أسباباً كثيرة أبرزها منع تعدد الزوجات وإباحة العشيقات.

ومن صور تناقض هذه القراءة هجر العقل تماماً هنا، فالسؤال عن الفرق بين الرجل والمرأة في إباحة أربع زوجات للرجل، ومنع المرأة من تعدد الأزواج قول يكفي مجرد تصوره لإبطاله، وهو استشكال قديم ناقشه الفقهاء على قاعدة التسليم أولاً لحكم الله ثم الاجتهاد في معرفة ما ظهر من حكمته.

ومما وقفوا عليه من الحكمة في ذلك أنه لو أبيح للمرأة أن تكون عند زوجين أو أكثر لفسد العالم بضياع الأنساب وانهدام البيوت، وعظمت البلية بقتل بعضهم بعضاً، فلا يستقيم حال امرأة فيها شركاء متشاكسون!!.

ومن حكم ذلك أن المرأة فطرت على الاحتماء بالرجل، وأنها إذا قضت وطرها من الرجل على التمام سكنت شهوتها وانكسرت عن طلب الرجال، بخلاف الرجل الذي تتجدد شهوته وإن قضى وطره أسرع من المرأة، ولله في خلقه حكمة بالغة[١].

الاستدلال الانتقائي:

في هذه القراءة استدلال بالحديث الصحيح في رفض النبي ﷺ زواج علي رضي الله عنه على ابنته فاطمة رضي الله عنها، وهذا من ضروب الانتقاء في الاستدلال بالنص، وسبق في الحديث عن المنهج أن من شروط الاستنباط الصحيح أن تجمع النصوص في موضوع واحد لتفهم بعضها في ضوء البعض الآخر؛ لأن الاستدلال بنص وإهمال ما يشرحه أو يقيده أو يخصصه من النصوص يؤدي إلى نتيجة خاطئة.

والنص المقصود هنا هو رواية أخرى للحديث جاء فيها: «إن فاطمة مني وأنا

(١) ينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم ٣/ ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧.

أتخوف أن تُفتن في دينها، ثم ذكر صهراً له من بني عبد شمس[1] فأثنى عليه في مصاهرته إياه، قال: حدثني فصدقني، ووعدني فوفى لي، وإني لست أحرم حلالاً، ولا أحل حراماً، ولكن والله لا تجتمع بنت رسول الله ﷺ وبنت عدو الله أبداً»[2].

وبالرواية الثانية ينعكس الدليل ليرجع إلى أصله على تلك القراءة لا لها؛ لأن فيها تأكيد إباحة التعدد، وهو ما يفهم من قوله ﷺ: **«وإني لست أحرم حلالاً، ولا أحل حراماً»** فأي حلال نبه النبي ﷺ على أنه لا يحرمه بموقفه من زواج علي رضي الله عنه بابنته فاطمة رضي الله عنها، كما أن رفض النبي ﷺ لذلك الزواج وضع خاص راعى فيه ﷺ حال ابنته وخوفه عليها أو توقع ضرر لم نطلع عليه، ومراعاة مثل ذلك مكفول لكل إنسان.

ومن المعلوم أن الزواج بثانية لا يسلب المرأة الأولى حقها في التعبير عن رضاها بالبقاء في عصمة زوجها أو حل الرابطة الزوجية إن شاءت، ولو شرط ولي امرأة على الزوج ألا يتزوج على موليته صح الشرط ووجب الوفاء به لدى اتجاه فقهي معتبر.

والنبي ﷺ وصف لنا موقفه من هذه القضية بأنه خاص بنظرته لحال ابنته مع زوجها، ونبه على أنه لا يمس الجانب التشريعي في إباحة التعدد، وهذا الموقف متاح لكل أحد.

ويظهر الانتقاء من الأدلة أيضاً في الأخذ بظاهر النص القرآني معزولاً عن بيان النص النبوي، وذلك في قولهم إن آيتين لهما نفس المعنى، الأولى قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾ [فاطر: ١]، وفيها اتفق المفسرون على أن المقصود بمثنى وثلاث ورباع تعدد الأجنحة بغير حصر لها فقد تكون خماس وسداس و . . .

والثانية قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴿٣﴾﴾ [النساء: ٣].

لكن الفقهاء تناقضوا فأولوا الأولى بجواز الزيادة في العدد، وأولوا الثانية بحصر العدد في أربع، وليس هذا كشفاً جديداً فقد شرح المفسرون ذلك، فقرروا أن العدد غير محصور في أجنحة الملائكة لدلالة الدليل عليه، بخلاف قصر الرجال على أربع بفرض الدليل أيضاً.

(١) بنو عبد شمس من قريش، منهم أمية الأكبر، وعبد العزى، وحبيب وربيعة، وإليهم ينتسب خلفاء بني أمية. ينظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم ٧٤.

(٢) صحيح البخاري ٥٧، كتاب فرض الخمس ٥، باب ما ذكر من درع النبي ﷺ، برقم (٣١١٠)؛ صحيح مسلم ٤٤، كتاب فضائل الصحابة ١٥، باب فضائل فاطمة، برقم (٢٤٤٩).

ثانياً: الاستشراق تأسيس واستخلاف

الاستشراق استفعال بمعنى طلب المعرفة بالشرق، والشرق المراد هنا هو ما كان من العالم واقعاً شرق أوروبا، وما اتصل به فكرياً وحضارياً؛ فيصدق حينئذ على العالم الإسلامي من شرق آسيا إلى المحيط الأطلنطي(١).

ويترجم مصطلح الاستشراق في الإنجليزية بـ (Orientalism) وهو ظاهرة علمية بحثية غربية توسعية موجهة لدراسة الإسلام والإفادة من معارفه وتاريخه كجزء من خطة علمية نفعية عسكرية في آن واحد(٢).

وتعكس الجهود الاستشراقية للغرب المتفوق علمياً وسياسياً واقتصادياً وعسكرياً وإعلامياً ومدنياً، المفلس روحياً وقيمياً عمق النظرة الغربية لوظيفة المعرفة في تشييد الحضارات؛ لذلك لم يقتصر دور الاستشراق على دراسة العلوم الإسلامية لنقدها وإنهاك نشاطها فحسب، بل حقق الغرب من خلال الحركة الاستشراقية مكاسب رفدت مسيرته الحضارية حين زودته بالعلوم والمعارف والتجارب الجامعة لأرقى ما بلغه الإنسان من العلوم، ومنحته نصراً إضافياً بإدارة المعركة مع الإسلام من الداخل، والقراءات المعاصرة للنص الشرعي من أدوات هذه المعركة.

ولا شك أن المستشرقين أفادوا الثقافة الإنسانية ببعض أبحاثهم التي تجردت للحقيقة وابتعدت قليلاً عن خلفية الكيد المبطن بمضاعفات الحقد التوسعي الذي جسده الاحتلال العسكري ثم الاحتلال الفكري.

وكذلك أفادوا الثقافة الإسلامية خصوصاً بقدر ما عملوا جاهدين لاغتيال بعض حقائقها، فمما لهم فيه الفضل مشاركتهم في التنبيه لدور البحث العلمي وأهميته في

---

(١) للمزيد في مفهوم الشرق بين المعاني الفلكية والتاريخية والأيدلوجية والعرقية، ينظر: مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، محمد البشير مغلي ٣١ ـ ٣٥.

(٢) نشأ الاستشراق رسمياً بقرار من المجلس الكنسي في (فيينا) سنة (١٣١٢م) بتأسيس كراسي أبحاث متخصصة بدراسة اللغات الشرقية، ويرى باحثون أن هذه البداية الرسمية سُبقت بمحاولات فردية متفرقة، منها ترجمة القرآن إلى اللاتينية سنة (١١٤٣م) بتوجيه بطرس المحترم رئيس دير كلوني Cluny بأسبانيا، ويرى البعض أن بداية الاستشراق كانت عقب الحروب الصليبية إثر انكسار أوروبا أمام صلاح الدين الأيوبي، ومهما يكن فإن بدايته المنظمة والنشطة كانت في القرن الثامن عشر الميلادي، وكان من آثارها تأسيس المعاهد والأكاديميات الأمريكية المتخصصة بشؤون ما يطلقون عليه الشرق الأوسط.

للمزيد عن تعريف الاستشراق وخصائصه ونشأته ينظر: رؤية إسلامية للاستشراق، د. أحمد عبد الحميد غراب ٥، وما بعدها ٢٨؛ من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، د. عبد المنعم فؤاد، ١٩؛ الاستشراق في الفكر العربي، د. محسن جاسم الموسوي ١١؛ الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، د. محمد عبد الله الشرقاوي ٢٥.

تكوين الشخصية الحضارية للأمم، وضرورة اقتباس المعارف من أهلها وتطويرها للإفادة منها.

لذلك درسوا الإسلام عقيدة وشريعة، منهجاً وسلوكاً، فرقاً ونحلاً، أرضاً وإنساناً، فرداً وأسرة، قبيلة ودولة، توغلوا في تضاريسه وأعماقه، أصابوا وأخطأوا، صدقوا وكذبوا، طعن بعضهم في القرآن والسُّنَّة وفي ذات النبي ﷺ وفي رسالته؛ لحماية ثقافتهم واختراق حصون الثقافة الإسلامية، إيثاراً منهم للأهداف التي وجهوا لها فأخرجوا في سبيلها دراسات هزيلة بسبب الجهل المركب(١) بأصول العلوم الإسلامية أو التزوير المتعمد لحقائقها في حين أنصف آخرون(٢).

وكان القرآن الكريم في مقدمة ما اهتموا به طباعة وترجمة، ولهم فضل مشهود في فهرست المخطوطات الإسلامية وخدمتها تحقيقاً ونشراً، كما عليهم وزر نهبها من موطنها وتزوير كثير من معطياتها.

وقد مهد لدراسة تلك المخطوطات إدخال الحرف العربي في عالم الطباعة؛ إذ تم إنشاء مطبعة عربية في ثمانينيات القرن السادس عشر الميلادي في مدينة روما، وما قاموا به إلا لنفعهم بداية، وحصروا المطبوع من المخطوطات الإسلامية على مراكزهم البحثية، ثم تعدى ذلك النفع إلينا، فحقهم أن يشكروا عليه وإن لم يقصدوه(٣).

(١) الجهل المركب كما عرفه الإيجي في المواقف ٢/ ٦٢، اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، فصاحبه يجهل الشيء ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، فكان جهلاً تركب على جهل.
وبعض هؤلاء كان جهله مركباً؛ لأنه تصور الإسلام على خلاف الواقع، ثم صوره كذلك، وهو يعتقد صحة تصوره له، بخلاف الجهل البسيط الذي هو الشك في الأمر أو عدم تصور أي شيء عنه.

(٢) جدير بالتنويه أن البحث الغربي لم يخل من الإنصاف في مواقع كثيرة، قال الفرنسي Claude Etienne Savary (كلود إتيان سافاري) في مقدمة ترجمته للقرآن: «أسس محمد ديانة عالمية تقوم على عقيدة بسيطة، لا تتضمن إلا ما يقره العقل» ووصف الإنجليزي (توماس كارلايل) Thomas Carlyle رسالة الإسلام بأنها: «... ما زالت السراج المنير مدة اثني عشر قرناً لمئات الملايين من الناس أمثالنا».
وقال الطبيب الفرنسي (موريس بوكاي): «لقد أثارت دهشتي هذه الجوانب العلمية التي يختص بها القرآن، والتي كانت مطابقة تماماً للمعارف العلمية الحديثة».
والمنصفون من الغربيين محل نقد من بعض القراء المحدثين، بل وصل نقدهم حد اتهامهم بالتواطؤ مع الإسلاميين (التقليديين)؛ لأنهم لم يقوموا بتفكيك التراث الإسلامي من داخله.
تنظر تلك المعطيات على الترتيب في: القرآن والمستشرقون، د. التهامي نقرة، (ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) ١/ ٢٤، ٣٦؛ تعليقات هاشم صالح على: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (١) ص٣٣٣.

(٣) بحسب المستشرق (يوهان فوك): فإن أول طباعة للقرآن الكريم تمت سنة (١٦٩٤م) قام بها في هامبورج (أبراهام هنكلمان) أعقبتها طباعة أخرى سنة (١٦٩٨م)، قام بها (لود فيجو ماراتشي)، وقبل هذين التاريخين طبع سنة (١٥٣٠م)، غير أن الكنيسة أمرت بإتلافه، أما ترجمته فكان أقدمها ترجمة إلى الإيطالية تمت سنة (١٥٤٧م)، وكانت قبل طباعته، ثم تبعتها ترجمات أخرى.
=

ومن وقف على تراجم المستشرقين أكبر جهودهم وصبرهم وفاءً للمعرفة، والأوروبيون منهم من أعراق مختلفة ويدينون بعقائد مختلفة، لكنهم اجتمعوا على رؤية واحدة، وتكاد نظرتهم للإسلام أن تكون واحدة، وهدفهم في دراسته يكاد أن يكون واحداً، وهم بحق مشروع عظيم لنهوض الهمم وجلد المثابرة والصبر على شدائد التحصيل والوفاء للهدف.

ومن نفل القول التأكيد على أن النقل عن المستشرقين صحيح سائغ في أصله، وإنما الإنكار على التقليد الأكمه أو الذرائعي الذي يهدم ولا يبني، كما لا يعني هذا أن القوم لم يضيفوا جديداً، فقد وسعوا الكلام من أطرافه وفرعوا على المسائل التي مثل بها المستشرقون، وزادوا على الأمثلة أضعافاً، وأجلبوا بالوسائط وتوسلوا بالوسائل، وأنفقوا أوقاتاً وأعمارا ولا يزالون.

دور الاستشراق في إنتاج القراءات المعاصرة:

يتصل الحديث عن أثر الاستشراق في ميلاد القراءات المعاصرة بدور المستشرقين في نقل التجربة الغربية مع النص عبر بحوثهم إلى القراء المحدثين.

وهذا ما سيكون نقله من مقالات القراء المعاصرين أنفسهم، يقول أحدهم: «المستشرقون هم وحدهم الذين طبقوا المنهجية الفيلولوجية التاريخية على القرآن مثلما طبق أسلافهم أو زملاؤهم ذات المنهجية على الإنجيل»[(١)].

وقرر أيضاً أن المستشرقين قاموا بالمرحلة الأولى التأسيسية للقراءة المعاصرة للنص، وهي مرحلة جمع المعلومات، ثم تبعتها مرحلة التفكيك التي يفضل المستشرقون أن يقوم بها مسلمون[(٢)]، بناءً على أن الدراسات الاستشراقية لم تقم بغير الجمع على طريقة السجلات القضائية التي تلزم نفسها بالدقة، ولكنها تبقى غريبة عن ملابسات المحاكمة ونتائجها[(٣)].

وفي ذلك القول إشارة إلى أن القراءات المعاصرة هي من سيكمل هذا النقص بمشروعاتها القادمة لإعادة قراءة النصوص الشرعية وإصدار الفتاوى والأحكام.

والمحاكمة هنا هي حسب تعبيره «أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى»[(٤)]،

= ينظر في ذلك مع المعطيات الواردة في المتن: تاريخ حركة الاستشراق، (يوهان فوك) ١٨، ٦١، ٩٦، ٩٨؛ وينظر: النص القرآني تاريخه عند بلاشار تحليلاً ونقداً، سالم الأطرش ٧٦.

(١) تعليقات هاشم صالح على (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) هامش (١) ص٤٠.

(٢) ينظر: تعليق هاشم صالح على (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) هامش (١) ص٤٦.

(٣) ينظر: تاريخية النص، أركون ١٥٣؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢٠، ٢١.

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢٢. =

يقصد بذلك إقصاء المنهج الذي يتم إنتاج المعنى بأدواته ومسالكه وضوابطه.

وهذه الإقرارات بينة الدلالة على دور الاستشراق في صناعة ظاهرة القراءات المعاصرة؛ لذلك عبر عنها هاشم صالح بالاعتراف، وذلك بقوله: «يعترف أركون بأن الفضل في تحقيق تقدم في الدراسات العلمية أو التاريخية عن القرآن يعود إلى الاستشراق والمستشرقين، ولكنه ينتقد توقفهم عند حدود المنهجية الفيلولوجية الوصفية، ويأسف (كعادته) لأنهم لا ينخرطون أبستمولوجياً بما فيه الكفاية، فلا ينبغي أن يكتفوا بالمنهجية الوضعية أو منهجية التبحر، وإنما ينبغي أن يتجاوزوها إلى المرحلة التالية: مرحلة استغلال هذه المعلومات المتجمعة من أجل القيام بتفكيك الانغلاقات التراثية المزمنة ونقد العقل الديني»[1].

ولعله من اليسير بعد ذلك معرفة سبب إلحاح المستشرقين على أن يقوم بالتفكيك والقراءة مسلمون؟[2].

موقف القراء المحدثين من هذه العلاقة:

دور الحركة الاستشراقية في بروز هذه القراءات بمحل من الظهور لا يخفى، غير أن كثيراً من القراء الجدد يصرون على أنهم فقهاء مجددون، ولا علاقة لهم بالغرب، إنما هم قدر النص لتحريره من كهنوت الفقه السلفي، بحسب تعبير طيب تيزيني الذي تعجب من رد محمد سعيد رمضان البوطي[3] على كتاب محمد شحرور «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» واتهامه للكتاب بأنه وضع بخلفية يهودية، ورأى أن هذا الاتهام يشبه ما اتهم به علماء سابقون وما قيل فيهم من عبارات نابية لكنهم بقوا أعلاماً رغم ذلك![4].

= أورد أركون في المصدر السابق نفسه ٣٤، قول صديقه المستشرق (جوزيف فان ايس) الذي يتحدث عن الإسلام السني باعتباره الإسلام الحقيقي مبرراً ذلك بقوله: (لا أريد أن أقلب وجهة النظر الإسلامية للتاريخ رأساً على عقب، هذا شيء ينبغي على المسلمين أنفسهم أن يقوموا به وليس علي أنا).
والسؤال هنا هل يقوم القراء الجدد بما توقف عنه (جوزيف فان ايس)؟ والجواب واضح بدلائل ما نُقل في المتن.

(١) تعليقات هاشم صالح على (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) هامش (٢) ص٧٠.

(٢) نبه زويمر على هذا الدور بقوله: «تبشير المسلمين يجب أن يكون بواسطة رسول من أنفسهم، ومن بين صفوفهم»، عن: العلمانيون والقرآن الكريم، الطعان ١٣٩.

(٣) محمد سعيد بن الملا رمضان البوطي، من العلماء المعاصرين، ولد في قرية جيلكا من شمال شرق سوريا (داخل الحدود التركية حالياً) حصل على الدكتوراه من الأزهر عام (١٩٦٥م)، ثم عمل عميداً لكلية الشريعة بجامعة دمشق، يتقن اللغتين التركية والكردية، ألف في الفقه والأصول والعقيدة والثقافة والآداب.
ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين ٣/ ١٣١٣.

(٤) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١١٩.

وهو يريد أن يقرر أن شحرور علم مجدد، لا علاقة له لا بغرب ولا بشرق، ولا يضره من أنكر عليه، وسيبقى علماً كغيره من الأعلام المشهورين في تاريخ الإسلام.

أما الجابري فقد توسع في التحذير من الدراسات الاستشراقية، وكان يرى أن تقليد المستشرقين تبعية مرفوضة، وكثيراً ما حاول الجابري التميز بمنهجية خاصة في قضية التقليد غير البصير للغرب وثقافته، فهو يرى أن: «المعرفة بالتراث أمر ضروري للدفاع عن الحداثة وتأصيلها»(١).

وفي هذا إشارة إلى فشل كل الأفكار التي جاهرت بالقطيعة مع ما يطلقون عليه التراث، وضرورة التعلق بالتراث ليس لجدارته بذلك بل للعبور من خلاله إلى الحداثة الأوروبية.

وإذا انتقلنا إلى دراسات نقدية متخصصة فإن ناقداً خبيراً بفكر الجابري يرى أن الجابري غارق في تبعيته للمستشرقين، يقول في سياق حديثه عن الفلسفة المشرقية(٢): «وبرغم كل التنديد الصاخب بـ«التبعية الثقافية» فإن من استورد هذه السلعة إلى السوق الثقافية العربية وروجها على نحو غير مسبوق إليه، هو ناقد العقل العربي نفسه، ونكاد نقول ليس أحد سواه»(٣).

ورغم الجهد الذي بذله الجابري في (تكوين العقل العربي)(٤) المشروع الذي نسج اسمه على مثال: (تكوين العقل الحديث) لـ (جون راندال) John Randall لإثبات التميز عن كل ما هو غربي وإقناع القارئ بعروبة خالصة لمشروعه إلا أن المضمون يرد عليه ذلك؛ فهو واحد رغم التبوئة(٥) التي أعلنها لمشروعه من خلال دعوته إلى الأخذ

---

(١) المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، د. محمد عابد الجابري ١٧٧.

(٢) تقوم الفلسفة المشرقية على الذوق والكشف، في مقابلة فلسفة أرسطو التي تقوم على الاستدلال العقلي، عرف بها أهل فارس، وهي فلسفة الإشراق نفسها بحسب المعجم الفلسفي.
ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ١/ ٩٤.

(٣) وحدة العقل العربي الإسلامي، جورج طرابيشي ٢٥.
يستشهد طرابيشي بنصوص ينقلها الجابري عن بعض المستشرقين بصورة تنفي احتمال الصدفة في توافق الأفكار، ينظر: المصدر المذكور خصوصاً ص٤٥.

(٤) ورد وصف الفكر والعقل بالعربي تلبية لمطالب النزعة القومية التي بدأت مع ميشيل عفلق والمد البعثي والناصري، والقومية العربية جاءت تقليداً لحركة القوميات التي تشكلت إثرها الدول القومية الأوروبية الحديثة في القرن التاسع عشر، أما نقد العقل العربي فيأتي على غرار (نقد العقل الخالص) و(نقد العقل العملي) لكانط و(نقد العقل الجدلي) ÆúîòïJean Paul Sartre، وأشباهها من الأعمال التي تتخذ من النقد وصفاً يدل عليها.

(٥) التبوئة مصطلح يعبر عنه البعض بسفر النظرية أو هجرة النظرية، ويشترطون لها: دراسة ظروف نشأة النظرية، وفارق الزمان والمكان وظروف المسافة التي تجتازها، إمكانية قبولها في البيئة الجديدة، خضوعها للتغيير الجزئي أو الكلي، والجابري كان أكثر من يتحدث عنها، ويكتبها (التبيئة).
ينظر: دريدا عربياً، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، محمد البنكي ٥٥.

من الفكر الغربي بنقد محتواه لا بالتسليم له، ومهما يكن فليس ما يهمنا إلا موقفه من النص الذي يدعو إلى تفكيكه، وإذا عرفنا ماهية هذا التفكيك ووسائله ومآلاته كنا أقرب إلى تقدير تلك التبوئة ووزنها واقعاً لا نظراً.

إن التفكيك الذي ينشده الجابري هو: «تفكيك العلاقة الثابتة في بنية ما، بهدف تحويلها إلى لا بنية. . . . وهذا يندرج تحته تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللا تاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني»(١).

ولا شأن لنا هنا بمعنى ذلك التفكيك إذا كان موجهاً لكل نص مستثنياً نصوص الوحي، لكنها في الأصل والفرع تقصد نصوص الوحي، وتلك العبارات عند التنفيذ دعوة صريحة لتحويل ثوابت الشريعة إلى متغيرات، ومطلقات الوحي إلى نسبيات، فليس ثمة ثوابت لا تُمس إلا في الشريعة الإسلامية، وليس ثمة حقائق مطلقة إلا حقائق الوحي، على ما سيرد بيانه في ثنايا الحديث عن سمات القراءات المحدثة، ومن المعلوم بالضرورة أن تبديل ثوابت الشريعة واعتبارها من النسبي القابل للتغيير يمسح الشريعة كلها ولا يبقي منها شيئاً.

ومهما يكن واقع الحال فإن مما يغني عن الطرح المتشابك المتناقض عن القراءة والتراث ودعوى التبوئة هو النتائج النهائية الواضحة لاجتهادات الجابري في قراءة النص، فليس من أهداف هذه الدراسة نقد مشروع الجابري وتقييمه، ولا بد أن نشير إلى قلة مباشرة الجابري لدراسة الفروع الفقهية لاهتمامه بالقضايا الرئيسية الكفيلة بصناعة تحولات فكرية أساسية، ومع ذلك فقد وضع لقرائه نماذجاً تدل على هدف مشروعه وأثره في الأحكام الشرعية.

وحاصل ما تقدم أن القراءات المعاصرة تنكر صراحة أو ضمناً أي رابط بينها وبين الدرس الاستشراقي (على صفة التبعية لا الاقتباس)، وهي قضية يعسر عليها بل يستحيل نصرها بالدليل، في حين ثبت العكس بالدليل الذي تشرحه الاقتباسات السابقة من كلام القراء المعاصرين أنفسهم، وتعضده المعطيات التالية في التعليق على الانعكاسات الاستشراقية في مقالات القراءات المعاصرة.

الانعكاسات الاستشراقية على القراءات المعاصرة:

من الطبيعي أن يؤثر الاستشراق في استخلاف فريق من المثقفين المسلمين؛ لأن نشاطه كان في ذروة الغلبة الأوروبية التي قابلها ذهول غلب على عقول بعض من مارس الكتابة والتأليف في زمنه، وهو ما أنتج تبعية فكرية ثقيلة العاقبة.

(١) التراث والحداثة ٤٧، ٤٨.

غير أن تلك التبعية تنوعت إلى شعورية وأخرى لا شعورية، وفي النوعين انقسم القوم إلى معترف بالتبعية للغرب بذريعة أنها الحق، أو لأنها معرفة يستفيد منها فحسب، ولا يخضع لكل لوازمها، وآخر منكر لأي تبعية أو حتى تأثر بخطابها.

لكن المجال متاح للظفر بأدلة تصف طبائع العلاقة بين البحوث والدراسات الاستشراقية ومباحث القراءات المعاصرة، وهذا ما تثبته صور النقل والمتابعة التي تغمر خطاب القراءات المعاصرة.

ولا يفوت في هذا السياق الوقوف عند الدلالات التي تبعثها إشادات المستشرقين بالقراءات المحدثة للنصوص الشرعية، والتفاؤل بدورها في (تطوير) العالم الإسلامي (المتخلف)!!

نشير هنا إلى إسهام سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً التي أشرف عليها عبد المجيد الشرفي في إحياء شُبه المستشرقين حتى في التاريخ؛ لأهداف أيدلوجية خادمة لمشروع القراءات المعاصرة؛ كالبحث في القومية الكردية للإسهام في إحياء النعرة العرقية التي توسع الفجوة بين الأكراد وبين غيرهم من المسلمين، هذه القضية أفردت لها السلسلة بحثاً بعنوان إسلام الأكراد، وهو بحث يسير على خطى القراءات المعاصرة وبنفس منهجيتها، ويعتمد على المصادر الاستشراقية كمصدر رئيس، ويتبنى الطرح الاستشراقي، بل يزيد عليه، إيماناً بأن «المستشرق نمى لدى الكردي وعياً قومياً، وبصره به، أو منحه الوعي بالهوية الجماعية»[1].

وبالجملة تؤكد هذه السلسلة على دور المستشرقين في فتح الباب أمام استخدام أدوات منهجية جديدة ومقاربات لا عهد للفكر الإسلامي بها[2].

نماذج التبعية للاستشراق:

يسهل على القارئ أن يدرك أن كل وصف تقف عليه في كتابات القراء المعاصرين لدعوة الهندي سيد أحمد خان وتلاميذ مدرسته بالتجديد[3] هي من نتائج البحث الاستشراقي الذي اجتهد للفت الأنظار إلى تلك الدعوة وأمثالها لدورها التأسيسي في قلب مفهوم التجديد.

كذلك الإشادة بمنع تعدد الزوجات ومحاولة تأويل النص للقول بمنع التعدد منشؤها قراءات المستشرقين الذين يرون أن: «الأسرة الفاضلة وضمان التربية، على وجه يطابق

(١) إسلام الأكراد، د. تهامي العبدولي ٢٤.

(٢) ينظر: إسلام المجددين ٣١.

(٣) ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي ٣٤٢، ٣٤٥.

طبيعة هذه الأسرة وأغراضها، لا يمكن تصوره إلا على أساس الزواج الواحد»[1].

ومثله وصف الخلاف بين الفقهاء بأنه عداوة حادة، وتنافس على مكاسب متعددة الصور[2] من انعكاسات المقال الاستشراقي.

ووصف المدرسة الحنفية بأنها عقلية لا مكانة للنص عندها[3] إطلاق غير منصف من نتائج البحث الاستشراقي أيضاً، كذلك وصف الفقه الإسلامي بالعشوائية وإنكار منهجيته مأخوذ من بعض المستشرقين[4]، ومدح فلسفة إخوان الصفا والتنبيه على دورها في الثقافة الإسلامية هو من حاصل البحث الاستشراقي وأحكامه[5].

هذا على سبيل الإجمال، ولنقف الآن مع نماذج إضافية في محاور مؤثرة في قراءة النص واستنباط الأحكام.

١ ـ التوجيه والإشراف المباشر:

يظهر دور المستشرقين في تأسيس القراءات المعاصرة من خلال العلاقات الوثيقة التي جمعت الدارسين من المسلمين بكبار المستشرقين الذين صنعوا توجهاتهم، ودعموا مسيرتهم في التلقي حتى تخرجوا حاملين الشهادات العليا[6].

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامي ٣٨٧.

(٢) قارن بين مقالة طيب تيزيني في وصف اختلاف الفقهاء بما ذكر في كتابه: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٩٨، ومقالة Coulson في ص: ٢٠ من كتابه: «A History of Islamic Law».

(٣) ينظر ذلك في: «A History of Islamic Law» «في تاريخ التشريع الإسلامي»، Coulson ٧٥، مقارناً بمثله عند طيب تيزيني في: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٧١.

(٤) قال أحد القراء الجدد: «يلاحظ شاخت أن الفقه الإسلامي في معظمه لم ينطلق من النص القرآني، بل إنه عمل بشري، ابتعد عن مقاصد القرآن ونصه»، ينظر: إسلام الفقهاء، نادر حمامي ١٤.

(٥) أشاد جولدتسيهر بهدف إخوان الصفا في تطهير النفس، والتشبه بالله عن طريق فلسفتهم، ووصفه بالحقيقي، وتوسع في الإشادة بفلسفتهم القراء المعاصرون.
ينظر نموذجاً: مذاهب التفسير الإسلامي ٢١١؛ معارك من أجل الأنسنة، أركون ٥٨؛ من النقل إلى الإبداع ١/ ١٥، ١٧.

(٦) كانت علاقة أركون وطيدة بالمستشرقين الفرنسيين، وحظي بفرص عمل مريحة في جامعات السربون، وليون الثانية، وباريس الثامنة، وباريس الثالثة، التي رأس فيها قسم الدراسات العربية والإسلامية، وألقى محاضراته في لوس أنجلس، وبرلين، وأمستردام، وهارفارد، وكولومبيا، والرباط، وفاس، والجزائر، وتونس، ودمشق، وبيروت، وطهران، ولعبد المجيد الشرفي صلات وثيقة بالدوائر الدينية المسيحية في إيطاليا.
ودعمت الأقسام الاستشراقية بالجامعات الهولندية نصر أبو زيد، ومن الجوائز التي حصدها ميدالية حرية العبادة من مؤسسة (إليانور وتيودور روزفلت) ووسام الاستحقاق الثقافي من رئيس تونس الأسبق، ويفيدنا نصر أبو زيد عن رعاية إحدى دور النشر الألمانية له وطباعة سيرته الذاتية عام (١٩٩٩م) والاحتفال بذلك، وما اقترحه عليه الدكتور (والتر) مسؤول النشر في الدار المذكورة من التأليف عن ابن عربي، وتكفل الدار بنفقات الترجمة من العربية إلى الألمانية، ومساندة الأستاذة (آن ماري شميل) له إذ وافقت على ترجمة ما يكتب إلى الألمانية، وكل ذلك الدعم (من وجهة نظره) من قبيل التواصل بين الحضارات ليس إلا! =

واستفاد نصر أبو زيد (كما قال) من دراسة المستشرق الياباني (توشيكو إيزوتسو) Toshiko Izutso عن ابن عربي والأسباني (آسين بلاسيوس) Asiin Palacios صاحب كتاب «ابن عربي» الذي نسخ منه أبو زيد بعنوان «هكذا تكلم ابن عربي» بعد إفادته من توجيه الدكتور (والتر) Walter له لمواصلة التأليف عن ابن عربي[1].

ويروي لنا تاريخ الاستشراق بعض فصول تأثيره على ثقافة الكثير من المسلمين؛ ففي سنة (١٩٢٧م) نشرت مجلة المجمع العلمي العربي في المجلد السابع أسماء ثلاثة وثلاثين مستشرقاً شاركوا في الكتابة والتأليف والنشر، وتخطيط مناهج التعليم في العالم الإسلامي، وكتبوا لمجلات الهلال والرسالة والمكشوف، وصدَّر بعضهم رؤى جاهزة للمثقف المسلم عن مكانة العربي وتاريخه وتراثه الفكري.

ودعا (برنارد لويس)[2] إلى الاعتماد على العقل بدل النقل لتحقيق النهضة، ودعا (فيليب) Philip إلى فكر قومي عربي، ودعا (أربري) Arberrv[3] إلى الاقتداء بالغرب

= وللقسم الثقافي بالسفارة الفرنسية بالمغرب دور في نشر كتاب «الإسلام والحرية الالتباس التاريخي» لمحمد الشرفي، ومثله مساعدة معهد الدراسات المتقدمة ببرلين لعبد المجيد الشرفي على نشر كتابه «الإسلام بين الرسالة والتاريخ».

وأوصى تقرير راند (٢٠٠٧م): بدعم العلمانيين والتحرريين في العالم الإسلامي، وأشاد وكيل وزارة الخارجية الأمريكية الأسبق (روبرت بللترو) بالقراءات المعاصرة للإسلام ممثلة بشحرور والعشماوي وأركون، وحصد هذا الأخير عدداً من الجوائز كتقدير لجهوده في (تجديد الإسلام).

ينظر: القراءة الجديدة للنص الديني، د. عبد المجيد النجار (ضمن أبحاث الدورة (١٦) لمجمع الفقه الإسلامي) ٢/ ١٠٣ (الهامش)؛ هكذا تكلم ابن عربي ١٤؛ وراجع كلمة الشكر التي حررها عبد المجيد الشرفي للمعهد المذكور في ص١٠ من كتابه «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»؛ أثر الاتجاه العقدي في التفسير ٢/ ٥٦٧، ٦٩٩، ٧٠٠؛ القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ٦٩.

(١) ينظر: هكذا تكلم ابن عربي، أبو زيد ١٤، ٢٦، وللمستشرقين اهتمام كبير بالتصوف وممن اهتم به (نيكلسون) في دراسته (Studies in Islamic Mysticism)، وهو الذي دعا أبو العلاء عفيفي لجعل رسالته للدكتوراه في جامعة كمبردج سنة (١٩٢٧م)، عن ابن عربي، و(لويس ماسنيون) في دراسته لطواسين الحلاج، و(أسين بلاسيوس) في دراسته عن ابن عربي، و(نيبرغ)، و(فون كريمر)، وغيرهم، وهذا يفسر لنا اهتمام القراءات المعاصرة والمقالات العلمانية عموماً بالتصوف وأعلامه؛ ورغم الكتابات المتكررة عن ابن عربي لم يتردد أبو زيد في الكتابة عن ابن عربي؛ لتوافره على مادة جاهزة.

(٢) برنارد لويس مستشرق إنجليزي يهودي، اعتنى بدراسة الإسلام وعلاقته بالغرب، انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وحصل على جنسيتها، وعمل أستاذاً بجامعة برنستون.

(٣) أرثر.ج. أربري، Arberrv Arthur J، مستشرق بريطاني، كان من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، تعلم بمدرسة اللغات الشرقية في بورتسماوث، وكلية بمبروك في كمبردج، أتقن العربية والفارسية، ورأس قسم الدراسات القديمة في الجامعة المصرية، من أعماله (فهرس المخطوطات الإسلامية في مكتبة ديوان الهند) بالإنكليزية توفي (١٩٧٠م).

ينظر: الأعلام ١/ ٢٨٧.

في استحضار الفكر اليوناني، ومن المعلوم أن تلك المفردات والوصايا من جملة المنطلقات الكبرى للقراءات المعاصرة التي لا تحبذ أن تُسأل عن سبب هذه النصائح المبذولة من المستشرقين، وظهر أثر الاستشراق في اهتمام مجلة الهلال سنة (١٩٣٨م) بعلاقة المسلمين بالاستشراق من خلال التوسع في طرق قضايا العقل والحداثة، وصاغ طه حسين رؤى استشراقية واضحة في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» واعترف بتأثير (نلينو) Nallino[(١)] على منهجه في البحث والتفكير والاستنباط من النص والشك في الماضي لإعادة صياغته مشروعاً للنهضة، ومعلوم أن وجهة نظر طه حسين الاعتذارية أن تأثره بالاستشراق كان معرفياً بمعنى أنه لم يورث تبعية فكرية[(٢)].

ولا مجال يتسع لتلخيص المواد التي نقلها القراء المعاصرون عن المستشرقين؛ فهي كثيرة وتشكل جزءً من العمق المرجعي لقراءاتهم، ويكفي التنبيه على حضورها من خلال بعض الاقتباسات من مقالاتهم مباشرة أو بالواسطة، وهي منثورة في صور هذه الانعكاسات وفي مواضع أخرى من هذه الدراسة.

٢ ـ التشكيك في صحة النص القرآني:

لتكن البداية من أركون الذي سبق تصريحه بدور المستشرقين في نقد النص القرآني، فهو يلح في غير موضع من كتاباته على عدم الوثوق بأن القرآن لم يحرف.

وهذه الفرية منقولة كما يروي أركون نفسه عن الألماني (نولدكه) Noldeke[(٣)] الذي أسس لذلك القول في كتابه (تاريخ القرآن) ثم (شوالي) Shwally ثم (بريتزل) ثم (بلاشير) Blachere[(٤)].

كما حملوها عن شاخت Joseph schacht وجولدسيهر Goldziher[(٥)] ودافيد بيرل، David Pearl، ولقد كانوا أوفياء في عملهم لتعميم هذه الفرية حيث بدأوا مهمة

---

(١) Nallino مستشرق إيطالي، له معرفة بالإسلام ومذاهبه، وتاريخ اليمن القديم وخطوطه ولهجاته، رحل إلى مصر وحاضر في جامعتها، من مؤلفاته: «كتاب عن اللهجة المصرية»، و«علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى» توفي (١٩٣٨م). ينظر: الأعلام ٥/ ٢١٣.

(٢) ينظر: الاستشراق في الفكر العربي، د. محسن جاسم الموسوي، ١٨، ٢٠، ٣٤، ٦١، ١٠١، ١٠٨.

(٣) نولدكه Noldeke مستشرق ألماني، أتقن العربية والعبرية والسريانية، من مؤلفاته: «تاريخ القرآن»، توفي (١٩٣٠م).

(٤) ريجيس، ل. بلاشير، Blachere، مستشرق فرنسي، كان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق والمجمع الفرنسي الأعلى (الانستيتو) بباريس، درس الثانوية بالمغرب، وتخرج بكلية الآداب في الجزائر، وحاضر في السربون، من كتبه: «ترجمة القرآن الكريم» و«تاريخ الأدب العربي» توفي (١٩٧٣م). ينظر: الأعلام ٢/ ٧٢.

(٥) Ignaz Goldziher مستشرق يهودي، مجري، تنقل بين مصر وسوريا وفلسطين، وحضر دروساً في الأزهر، له ٥٩٢ بحثاً، منها: الظاهرية مذهبهم وتاريخهم، ومحاضرات في الإسلام، توفي في بودابست سنة (١٩٢١م). ينظر: موسوعة المستشرقين ١٩٧.

التشكيك في صحة النص القرآني في كل مناسبة يُذكر فيها القرآن[(١)].

ومن أكثر من قلَّبها بين مقالاته أركون، وتبعه المعجبون بمشروعه من تلاميذه أو من أقرانه ورفاق طريقه على سبيل (التجديد)[(٢)]، وعليه فالتشكيك في صحة النص القرآني من عطاء البحوث الاستشراقية إذ هي المتداولة في مدرسة القراءات المعاصرة بعد أن جمعت مادة هذا القول من ضلالات الفرق[(٣)].

ومنه الترويج لمسألة ضياع أجزاء من النص القرآني، هذه الدعوى التي نشرها نولدكه Noeldeke في دائرة المعارف الإسلامية، وبثها غيره من المستشرقين، وفي كتابه «مناهج التجديد» ٣٠٨ قال أمين الخولي: «وكان جمعه وكتابته عملاً ساير الزمن طويلاً وناله من ذلك ما ناله»[(٤)]، وعبارة كهذه لا معنى معها لقوله ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

٣ ـ نقل فصول تجربة الغرب مع نصوصه:

أُعجب أركون بأنماط الخطاب التي اكتشفها (بول ريكور) Paul Ricoeur[(٥)] في التوراة والإنجيل في دراسته (الوحي) وهي من ضمن المنقولات عن المستشرقين فتبعه في ذلك، وكشف لنا عن خمسة أنواع من الخطاب في القرآن هي: الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب السردي القصصي، وخطابات الحكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح[(٦)].

---

(١) ينظر: مناهج البحث في الإسلاميات، مغلي ٢٩٨، ٢٩٩.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٨٦.

(٣) مما بثه المستشرق الفرنسي (بلاشير) Blachere (كنموذج فقط) أنه لم يحفظ القرآن من الصحابة إلا قليل، وكتبة الوحي لم يكونوا على ثقة بما كتبوا من القرآن، وأبو بكر لم يجمع القرآن إلا لشعوره بالنقص أمام أصحاب المصاحف، وعثمان جمعه بدافع الشعور الأرستقراطي المكي، وكلمات القرآن متداخلة، والقرآن الذي بين أيدينا اليوم لم يصل كاملاً.
وراجع مقالات تيزيني في النص القرآني ٥٩، ونائلة السليني في تاريخية التفسير ٥٠، وعبد المجيد الشرفي في الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٥٠؛ والمختار بنعبدلاوي في الإسلام المعاصر ٣٧، وما بعدها تجد كل ما كتبوا نقلاً عن المستشرق الفرنسي بلاشير (Blachere) في كتابه «مدخل إلى القرآن» وجولدزيهر Goldziher في بحثه (مذاهب التفسير الإسلامي) وغيرهما.
ينظر: النص القرآني تاريخه عند بلاشار تحليلاً ونقداً، سالم الأطرش ١٢٤.

(٤) نقلاً عن: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ١٣٧.

(٥) جان بول غوستاف ريكور، ولد في فالانس بفرنسا سنة (١٩١٣م)، حصل على الدكتوراه سنة ١٩٥٠ عن فلسفة الإرادة وترجمة كتاب الأفكار لهوسرل Edmund Husserl، درَّس في عدد من الجامعات الفرنسية والأمريكية، له عدد من المؤلفات المترجمة إلى عدة لغات.
تنظر ترجمته في: مقدمة كتابه صراع التأويلات ٢٧.

(٦) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٩١.

وغني عن التنبيه أنه لا خلاف في توزيع خطابات القرآن الكريم بحسب موضوعاته، وهو موضوع مدروس في كتب علوم القرآن وليس كشفاً جديداً.

وكان أركون يطبق منهج المستشرقين في ما يعرف بالإسلامولوجيا وهو منهج اخترعه المستشرقون لدراسة الإسلام وتفسير نصوصه(١).

وأضاف عليه أركون نقلاً عن الغرب أيضاً تأويل النصوص تأويلاً بلا منهج؛ لزرع مفاهيم جديدة للإسلام تجعله ظاهرة ثقافية معلمنة، وأطلق عليها الإسلاميات التطبيقية، وكان يعتقد أنها أهم مما توصل إليه المستشرقون، ومعروف أن المستشرقين أطلقوا على بحوثهم اسم الإسلاميات قبل أركون.

٤ ـ الإسناد إلى ظاهرة التأثر والتأثير:

مفهوم هذه الظاهرة (في هذا السياق) أن الديانات تتلاقح فتأخذ المتأخرة عن سابقتها، ثم تقدم وتؤخر في بعض التفصيلات، غير أن دور المؤثر الأول يبقى حاضراً يفرض عقائده وعوائده، وتعد فلسفة التأثر والتأثير هذه من مفردات المناهج الاستشراقية، وهدفها إرجاع الظواهر الفكرية والاجتماعية والثقافية والعرفية إلى ما يشبهها في بيئات أخرى وأزمنة أخرى فينقطع بذلك الإسناد إلى الوحي وتقف مقتضيات الإيمان بما جاء به، وتستوي القضايا والظواهر في نسبيتها.

وهذا المسلك قد يصيب إذا اعتبر أداة للمعرفة التاريخية المجردة عن النوايا غير النزيهة، وحيث لا يمس حقائق الوحي ومطلقاته، ويبنى على الاعتراف للإسلام بالختم والحجة(٢).

والنواة الأولى لقضية تأثر الإسلام بالديانات السابقة بدأها المستشرقون تحت مسمى مصادر الإسلام Origins ثم تضخمت في بحوثهم حتى صارت فلسفة استشراقية ممتازة(٣).

وهدف نشرها معروف، وهو إلغاء عالمية الإسلام وهيمنته على الشرائع السماوية، ونسخه لها، وإنكار كونه الدين الخالص الذي قامت به الحجة على العالمين.

وتلك واحدة من حقائق الإسلام الكبرى، قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال ﷻ ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

---

(١) ينظر: مناهج البحث في الإسلاميات، مغلي ٧٣، و٧٤.

(٢) للتوسع في منهج التأثير والتأثر وتطبيقاته في كتابات المستشرقين ينظر: مناهج البحث في الإسلاميات ٩٧، وما بعدها؛ التراث والتجديد، حسن حنفي ٩١، وما بعدها.

(٣) ينظر: الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، الشرقاوي ١٣.

هذا ما يتعلق بالديانات السماوية، أما غيرها من الديانات التي خدمتها هذه الفلسفة؛ فالإسلام لا يعترف بها أصلاً، ومن المهتمين بهذه الفلسفة هاملتون جيب H.A.D.GIBB في كتابه: «دراسات في حضارة الإسلام» إذ ذهب فيه إلى القول بتأثر الإسلام بما قبله من الديانات.

ومن وحي ظاهرة التأثر بالديانات السابقة على الإسلام رأى (جولدزيهر Goldziher) أن الرأي الفقهي القائل بأن الصلاة الوسطى صلاة العصر قول تسرب إلى الإسلام من محيط أجنبي، ورأى (أوتولوث) أن مدرسة ابن عباس ذات مسحة يهودية[١].

وموقف الإسلام من حقيقة وجود الجن بتأثير من الجاهلية السابقة، والقول بشفاعة النبي للمؤمنين من تأثيرات اليهودية أيضاً[٢].

ودعوى بناء الشريعة على الأنظمة الرومانية والفارسية حاضرة بقوة في كتابات كثير من المستشرقين، وفي هذا يرى Coulson أن العناصر الأجنبية امتدت إلى جوانب موضوعية للتشريع، ويرى الإيطالي (دومنيكو غاتيسكي) أن الشريعة الإسلامية مقتبسة من القانون الروماني، وبمثل قوله قال (شيلدون آموس) Sheldon Amos و(جولد زيهر) Goldziher و(سانتيانا) Santayana و(كريمر) Kremer[٣]، وإلى قريب من ذلك ذهب (بلاشار) Blachere في كتابه «معضلة محمد» حيث اعتبر القصص القرآني مأخوذة عن اليهودية والمسيحية، وبه قال (هنري لامانس)، Henri Lammens[٤] وسيدرسكي Siderskey[٥]، وبعد اشتهار ذلك القول في المقال الاستشراقي انتقل بنَفَسه إلى

(١) طور عبد الرزاق عيد هذه الصناعة، وجمع لها ما رضي به كشواهد، وألف بين روايات موضوعة وأخرى ضعيفة أخرج منها أن ابن عباس تأثر باليهودية، لكنه لم يخبر القارئ عن الخلفية الاستشراقية لهذا المنجز، مكتفياً بعرضه كإنتاج خاص به.
ينظر: سدنة هياكل الوهم ١١٦، وما بعدها.

(٢) ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي ٢٤، ٨٧، ١٦٥، ١٩٠.

(٣) ألفرد فن كريمر Alfred Von Kremer مستشرق نمساوي، درس العربية، وعمل قنصلاً في مصر وبيروت، ثم وزيراً للخارجية النمساوية، من أعماله إخراج كتاب: «المغازي» و«الأحكام السلطانية» للماوردي، و«القصيدة الحميرية» لنشوان، توفي (١٨٨٩م).
ينظر: الأعلام ٧/٢.

(٤) هنري لامنس H. Lammens، مستشرق، بلجيكي المولد، فرنسي الجنسية، من علماء الرهبان اليسوعيين، كان أستاذاً للأسفار القديمة في كلية روما، توفي (١٩٣٧م).
ينظر الأعلام ٨/٩٩.

(٥) ينظر: التأويل في مصر في الفكر المعاصر ٣٩٠ ـ ٣٩٢؛ محاضرات في المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، محمد بن معجوز ١٦، وما بعدها، ولبعض المستشرقين رأي آخر فالإيطالي (نيلنو) يرى أن الفقه الإسلامي نشأ مستقلاً بفعل تطور المؤسسات القانونية والعمرانية أكثر مما كان بسبب النظريات القانونية المجردة.
محاضرات في المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ٢٥.

مقالات القراء المعاصرين[1].

فلسفة التأثر والتأثير من المقال الاستشراقي إلى القراء المعاصرين:

منقولات القراء المعاصرين عن البحوث الاستشراقية في هذه القضية كثيرة لا تفي بأمرها إلا دراسة متخصصة، وعلينا أن نورد نماذج مختصرة، تبسط الدليل وتؤيد النصفة في البحث، فنبدأ من أركون الذي احتفل بهذه الفلسفة وأعاد صياغة محتواها في كتابه: «تاريخية الفكر الإسلامي» باسم الخيالات المتشابهة بين الإسلام والمسيحية[2].

بل بدأ من اسم القرآن الكريم فأحيا ونشر قول المستشرقين بأن كلمة (قرآن) ذات أصل سرياني[3].

ثم الصادق النيهوم[4] الذي رأى أنه «منذ مطلع القرن الأول الهجري كان الفقه الإسلامي يتلقى علومه بحماسة كبيرة من مدرسة التوراة»[5].

ولن يتمكن القارئ من معرفة معنى لهذا القول وكيف يمكن تصديقه؛ لأن عامة المسلمين قبل علمائهم يقرؤون قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ۚ وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [الأنعام: ١١٤].

ويقرؤون أيضاً قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨].

وقوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨].

---

(١) A History of Islamic Law، (في تاريخ التشريع الإسلامي) كولسون، Coulson ٥١.

(٢) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ١٣٨.

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٧٧.

(٤) الصادق النيهوم، كاتب ليبي، حصل على الدكتوراه في الأديان المقارنة من جامعة القاهرة بإشراف الدكتوره بنت الشاطئ، ثم دكتوراه من جامعة ميونيخ بإشراف مجموعة من المستشرقين الألمان، يجيد الألمانية والإنجليزية والفرنسية والفنلندية، وله معرفة بالعبرية والآرامية، تتميز كتاباته بالوضوح ويسر العبارة، أسس دار التراث بجنيف، من مشاركاته في القراءات المعاصرة كتاب «إسلام ضد الإسلام»، و«محنة ثقافة مزورة (صوت الناس أم صوت الفقهاء)»، توفي (١٩٩٤م).
تنظر ترجمته في واجهة كتابه: الإسلام في الأسر الطبعة المقيدة في قائمة المصادر.

(٥) الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم ١١٦.

ويعلمون أن النبي ﷺ فصَّل الأحكام وشرحها، وترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وأن صحابته من بعده حفظوا الأحكام، ونفذوا الحدود وجاهدوا في الله حق الجهاد، وبلغوا من بعدهم شرائع الدين، فحملها الأخيار العدول في تواتر لن ينقطع حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وأن ما جاء من المسائل مشابهاً لما كان في شرائع الأولين فلوحدة مصدره وثبات مقاصده، ولا زيادة على ذلك.

نقل هاشم صالح عن العالم الفرنسي (جان بوتيروا) Jean Battero أن حضارة وادي الرافدين اكتشفت فكرة الإلـٰه الواحد (دين التوحيد) ثم طورتها اليهودية فالمسيحية فالإسلام.

وعنهم روى محمد سعيد العشماوي أنه يجب ألا تُغفل وجوه الشبه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في قوامة الرجال على النساء، ونظام الوقف، وقوة العرف، وإثبات الديون، ومبدأ سوء استعمال الحق، وغيرها[(١)].

وفي سيرته الذاتية التي عنون لها بحفريات في الذاكرة مقتبساً مصطلح الحفر من (ميشال فوكو) Michel Foucault في كتابه «حفريات المعرفة» يذكر الجابري أن اسم محمد يختزل بالأمازيغية إلى (حمو) ثم تساءل هل حمورابي[(٢)] الملك البابلي صاحب القانون المعروف اسمه محمد ثم خفف على الطريقة الأمازيغية[(٣)]؟ والحفر هنا لا يسمح بمرور هذا التساؤل دون أن يثير تساؤلاً عن سببه وهدفه.

وأيد أحد القراء المعاصرين بناءً على هذه الفلسفة أن حديث: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**»[(٤)] يذكر بمبدأ مسيحي هو (كنيسة روما لا ترتكب أخطاء)[(٥)].

ورأى آخر أن اعتبار الأمة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس، وأن الإسلام الدين

---

(١) وإلى ذلك ذهب (دي بور) De BOER و(ديموس).

(٢) حمورابي ساد س ملوك بابل وأشهرهم، وقانونه من أهم أعماله التي عُرف بها وضعه في سنة (١٧٧٠ق. م). ينظر: العصر البابلي القديم ضمن أبحاث بعنوان: العراق في التاريخ، د. سامي سعيد أحمد ٨٨.

(٣) ينظر: حفريات في الذاكرة من بعيد، الجابري ٢٧؛ ونفس المعنى راجعه في: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تعليق هاشم صالح (٢) ص٧٣؛ A History of Islamic Law، (في تاريخ التشريع الإسلامي) كولسون، Coulson ٥١؛ نظرية الفقه في الإسلام ٩٣، ٩٤؛ معالم الإسلام ١٥٦.

(٤) لم يرد الحديث بهذا اللفظ، وإنما ورد بألفاظ متعددة ليس فيها كلمة خطأ، ولفظه عند ابن ماجه: «**إن الله لا يجمع أمتي، أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة**» ٣٦، كتاب الفتن ٨، باب السواد الأعظم، برقم (٣٩٥٠)؛ والترمذي في ٣١، كتاب الفتن ٧، باب ما جاء في لزوم الجماعة، برقم (٢١٦٧)، وقال الألباني في تعليقه على الترمذي: صحيح.

(٥) ينظر: جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب ٢٨٧.

الحق قول على غرار الأصوليتين اليهودية والمسيحية[1].

وتتردد هذه الفلسفة عند الصادق بلعيد[2] في أكثر من موضع في كتابه «القرآن والتشريع»، ومدخلها عنده الاستنارة بالتاريخ المقارن للأديان، ومن وحيها رأى أن الفقه الإسلامي نشأ تأثراً بما عرف عند اليهود بالمشنا وهي التعاليم الشفوية والجمارا وهي شروح المفسرين[3]، وأمر القرآن بقطع يد السارق جاء تأثراً بالتشريع الجاهلي[4]، والأمر بالإشهاد في الدَّين ورد في القرآن تأثراً بعرف التوثيق الكتابي الذي كان معروفاً في الشرق الأوسط[5].

ويرى أحد تلامذة عبد المجيد الشرفي أن الإيمان بالبعث والحساب واليوم الآخر، ومفاهيم الثبات على الدعوة ونزول الوحي والهجرة وختم النبوة وبعض الحدود، كل ذلك تأثراً بالديانة الزرادشتية التي أثرت في اليهودية والمسيحية أيضاً[6].

وقال بعد ذكر عدد من الصور التي ادعا تبعاً للمستشرقين أنها تقليداً للزرادشتية: «. . . الفكر الإسلامي المؤسس على هامش النص المعرفي الأصل (القرآن) كان ينهل من التصور الزرادشتي»[7].

ويرى آخر أن كثيراً مما أسماه عناصر الحج والأضاحي وما جاء في القرآن عن الجن والملائكة من العقائد الوثنية التي تأثر بها الإسلام[8].

ويرى آخر أن القصاص وقطع يد السارق وتعدد الزوجات وتحريم الميتة والخمر والخنزير، وحكم الختان وأحكام الميراث من تأثير العادات والطقوس العربية قبل الإسلام[9].

ويرى آخر تبعاً لـ (فنسينك) Wensinck[10] أن الصلاة الإسلامية شديدة العلاقة

---

(١) ينظر: وجها لوجه مع الفكر الأصولي ٨٣.

(٢) الصادق بلعيد، أستاذ القانون العام وفلسفة القانون بكلية الحقوق بتونس، وأستاذ زائر في عدد من الجامعات العربية والأوروبية والأمريكية، تبدأ قراءاته المعاصرة من إنكار أي صفة تشريعية للنص القرآني، وتتوسل بكل الأدوات التي يستخدمها أصحاب مشروعات القراءات الجديدة، أفرغ محتوى مشروعه في كتابه «القرآن والتشريع».

(٣) ينظر: القرآن والتشريع ١٥، ١٧، ٢٧.

(٤) ينظر: القرآن والتشريع ١٩٩؛ الإسلام العربي، عبد الله خلايفي ٤٥.

(٥) ينظر: القرآن والتشريع ١٦٦ ـ ١٦٨.

(٦) ينظر: إسلام الأكراد ٩٠ ـ ٩٢.

(٧) ينظر: إسلام الأكراد ٩٦.

(٨) ينظر: الإسلام الشعبي ٦٢.

(٩) ينظر: الإسلام العربي ٤٥.

(١٠) أرند جان فنسنك Arend Jan Wensinck، مستشرق هولندي، رحل إلى مصر وسورية وغيرهما من بلاد العرب، من أعماله معجم الألفاظ الواردة في أربعة عشر كتاباً من كتب السنن والسيرة (بالإنجليزية)، نقله إلى العربية =

بالصلاة السريانية بدءً من التسمية التي لم تكن متداولة قبل الإسلام، ولعل القرآن اقتبسها من الآرامية.

وينقل عن (جوزيف فغالي) joseph Fegali أن القيام للصلاة تجربة معروفة عند السومريين والأكاديين وأن الركوع تجربة مسيحية(١).

أما قصة بناء إبراهيم للكعبة فهي رمز تاريخي يحافظ المسلمون على ترجيحه وإلغاء أي قول آخر يعارضه؛ تأثراً بمنهج المفسرين في اليهودية والمسيحية الذين قاموا بنفس الأسلوب، وقصة بدء الخلق مأخوذة من الأساطير البابلية القديمة(٢).

وفسر طيب تيزيني ما قال إنه سبب تأثر الإسلام بما قبله من الديانات والثقافات قائلاً: «فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصيني وغيره كان ذا حضور ملحوظ في الجزيرة العربية كلها، وربما بصورة خاصة في مكة القرن السادس والقرن السابع، بل يمكن القول إن النص القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك الموروث»(٣)، ثم أحال القارئ في الهامش على مقالات مونتجمري وات Montgomery Watt(٤).

ومع اهتمامهم بتقرير ما ذهب إليه المستشرقون إلا أن بعضهم يضمن ذلك الاعتراف للإسلام بشيء من الخصوصية التي تمنعه من الذوبان في الديانات الأخرى(٥)، وعلى العموم تبقى قضية الاقتباس من الديانات السابقة منفذاً مرتاداً لرد بعض الأحكام الشرعية بذريعة التأثير والتأثر كموقفهم من حد الرجم مثالا، ولعل المتلقي لا يلتفت إلى ما يقرره القراء المعاصرون من هذه الظاهرة إذا وقف عليها في كتاب للجابري أو أركون أو غيرهما في حواشي الكلام، لكن المتأمل في مجموع ما كتبوا يدرك يقيناً أن لها شأناً آخر.

تبين في تلك النماذج الموجزة آنفاً أنهم يردون إلى هذه الظاهرة المحتوى التشريعي للفقه الإسلامي كله كما نقلناه عن الصادق بلعيد والصادق النيهوم، وقضية الألوهية وإفراد الله بالعبادة كما رأى هاشم صالح، وما نقلناه عن العشماوي في مسائل الوقف

= محمد فؤاد عبد الباقي، وسماه: «مفتاح كنوز السُّنَّة» وتحرير دائرة المعارف الإسلامية سنة (١٩٢٥م)، بلغاتها الثلاث، فأتم بعضها، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ولم يتمه، توفي (١٩٣٩م).
ينظر: الأعلام ١/ ٢٨٩.

(١) ينظر: الإسلام في المدينة ١٥٠ ـ ١٥٢.

(٢) ينظر: لبنات ١٠٦، ١٠٨.

(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٧٤.

(٤) ويليام مونتجمري وات William Montgomery Watt، مستشرق اسكتلندي، عمل استاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة أدنبرة، اطلع على المصادر الإسلامية، شكك في صحة القرآن، توفي (٢٠٠٦م).

(٥) تحديث الفكر الإسلامي ١٢.

وأحكام القوامة الأسرية ودور العرف في التشريع، حتى اسم النبي محمد ﷺ بحسب كشف الجابري، ودليل الإجماع عند الأصوليين كما ذهب إليه حمادي ذويب، واصطفاء الأمة الإسلامية بالرسالة والخيرية كما قرره خالد غزال[1] والصادق بلعيد الذي أرجع إلى الظاهرة حد السرقة أيضاً، ثم الإيمان باليوم الآخر ونزول الوحي وحقائق الجن والملائكة والهجرة وختم النبوة، والحج والأضاحي، وتحريم الخمر والميتة ولحم الخنزير، وحكم الختان، وأحكام الميراث، والصلاة، بل الفكر الإسلامي برمته جاء من وحي هذا التأثر في مقالات سلسلة الإسلام واحداً ومتعددا بحسب ما نقلنا آنفاً، حتى بناء الكعبة ومكانتها، كما رأى الشرفي، وأخيراً النص القرآني نفسه كما ذهب إليه طيب تيزيني.

وإن كان ثمة إضافة هنا فهي العجب من إنصاف بعض المستشرقين في وصف هذه الظاهرة وتفاني القراء المعاصرين في سبيل نشرها وتزويدها بما ظنوه شواهد لها.

قال يوهان فوك: «فقدت دراسات المستشرقين الكبار صلتها بأفكار القرآن المتميزة والرصينة، وارتضت باجترار البحث في تبعية كل جزئية قرآنية ـ بصرف النظر عن كونها فكرة دينية أو تعبيراً، أو مصطلحاً أو حقيقة تشريعية، أو قصة أو موضوعاً أو كلمة مفردة أو أنماطاً متنوعة من التراكيب ـ وإرجاعها إلى مصادرها في الأديان السابقة، كلما كان ذلك ممكناً، بهدف شطر الصورة الحية المتكاملة للرسول والقرآن إلى ألف نتفة وجذاذة»[2].

وأخيراً فكل تصريح أو تلميح عن إرجاع الدين الإسلامي إلى جذور اليهودية أو المسيحية أو الديانات الوثنية لنفي تميزه وعالميته وختمه للرسالات ونسخه للشرائع السابقة يبدو واضح المصدر معروف الهدف.

٥ ـ في مفهوم مادية الوحي:

يهتم بعض القراء المعاصرين برسم صورة مادية للوحي تلغي قدسيته ومفارقته للبشري، ويرى أحد الباحثين أن ما عرضه أركون في كتابه «تاريخية الفكر»، وحسن حنفي في كتابه «التراث والتجديد» عن تفسيرهما للوحي بأنه تجربة شعورية وإبداع شخصي وحدث تاريخي اجتماعي، لا يتميز فيه النبي عن غيره بميزات مفارقة، وهذا ما يطفو على الكتابة الاستشراقية على صفة التحليل والموضوعية[3].

(١) خالد غزال، حصل على الإجازة في العلوم السياسية من الجامعة اللبنانية، عمل مع الأمم المتحدة، من مؤلفاته: «وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي»، و«المجتمعات العربية المأزومة وإعاقات الحداثة المركبة».

(٢) نقلاً عن: الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر ٨٥.

(٣) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ١٣٥.

٦ ـ عن قدسية النص القرآني:

هذه الظاهرة جزء من تجليات المفهوم المادي للوحي، ولنزع صفة القدسية عن النص يحاول القراء المعاصرون إخضاع النص القرآني للقراءة بالأدوات التي تستخدم لتقييم سائر النصوص كالشعر أو النثر أو القصة أو الظواهر الاجتماعية التي تُعد بمثابة النص، أو غير ذلك مما شرعه المستشرقون في دراساتهم.

وهذه من القضايا التي اهتم بها بلاشير في كتابه: «القرآن نزوله وتدوينه»، ومرجليوث Margolioth[(١)] في «أصول الشعر العربي».

ويجتهد القراء المعاصرون لنشر هذا المنهج القائم على معاملة القرآن كأي نص وتأويله بنفس أدوات النص الأدبي أو الفلسفي، لكن باسم التجديد[(٢)].

٧ ـ الإسلام فقه مقدس لشريعة مختلقة:

Schacht من المستشرقين الناشرين لدعوى قدسية الفقه؛ فهو يلح على أن الشريعة الإسلامية إنتاج قام به الفقهاء من خارج النص، وهذا ما كرره أركون في كتابه «تاريخية الفكر الإسلامي»[(٣)].

وله وجود عريض في مقالات الكثير من القراء المعاصرين، وسيقف بنا البحث على نماذج منها عند الحديث عن الفقهاء من وجهة نظر القراءات المعاصرة.

والغالب أن من يشكو من تقديس كتب الفقه أو مواده أو أعلامه ناقل عن المستشرقين الذين بثوا تلك التهمة على الإطلاق، وبنوها على نماذج الغلو التي تصوروا الفقه بواسطتها من غير أن يكون لها محل أو دليل مبين[(٤)]، والكلام الذي يتلقفه أنصاف المثقفين وينشرونه عن تقديس الفقه هو انعكاس لهذا النشر الاستشراقي وثمرة من شجرته.

٨ ـ استدعاء نظرية تاريخية النص:

ما ذهب إليه (دافيد بيرل) في ظرفية التشريعات القرآنية كرره حنفي في تفسيره لأسباب النزول التي رأى فيها دليلاً على ارتباط النص بزمنه، وبالتالي عدم صلاحه

---

(١) مرجليوث Margoliuth، مستشرق إنجليزي، كان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللغوي البريطاني، من مؤلفاته: «آثار عربية شعرية»، نشر من الكتب العربية معجم ياقوت و«إرشاد الأريب» و«الأنساب» للسمعاني، وغيرها وصفه الزركلي بعدم الإخلاص رغم توسعه في المعرفة، توفي (١٩٤٠م). ينظر: الأعلام ٢/ ٣٢٩.

(٢) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ١٣٧.

(٣) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ١٤٣.

(٤) مثاله وصف جولدتسهر في مذاهب التفسير الإسلامي ٣٢١، كتاب فتح الباري، لابن حجر بالمقدس.

للتطبيق في زمننا[1].

ويرد في الحديث عن المرتكزات المنهجية للقراءات المعاصرة تفصيل في حضور التاريخية ومركزيتها في القراءات المعاصرة.

٩ ـ التشريع لتعدد القراءات تذرعاً بالخلاف الفقهي:

حاول (جولدتسيهر) Goldziher في كتابه: «مذاهب التفسير الإسلامي» تصوير الخلاف بالصراع الذي يفسح المجال لكل القراءات مهما يكن حالها[2].

وللقراء المعاصرين كلام يتفق مع ذلك الطرح سيرد البحث ببعض منه في سياق الحديث عن نظرة القراء المعاصرين للخلاف الفقهي وتفسيرهم له.

ثالثاً: استنساخ تجربة العقل الغربي

بنى الغرب حضارة أفادت الإنسان في جانب المادة، وحضارته تلك ولدها موقفه الرصين من علوم وحضارات الأمم التي سبقته، وكانت العلوم الإسلامية أبرز إمداداتها، يقول المستشرق هاملتون جيب H.A.D.GIBB: «الجميع متفقون بصورة عامة على الاعتراف بأن الملحوظات التفصيلية للباحثين المسلمين أسهمت مادياً في تقدم المعرفة العلمية، وأنهم أصحاب الفضل في إدخال أو إعادة اعتبار الطريقة التجريبية في أوروبا خلال القرون الوسطى»[3].

ومع ذلك فقد اتخذ الغرب من الإسلام موقفاً عدائياً معلناً في جانب العقيدة والشريعة؛ ليحتفظ بتميزه وسيادته، وهذا شأنه ولا وصاية لأحد عليه في خيرة أمره.

تبرم بعض القراء المحدثين من النكير على الاقتداء بالغرب، واختلطت عليهم المفاهيم، ولعلهم صرفوا القول في ذلك قاصدين، حتى عمموا أن ذلك الرفض يأتي على كل شيء غربي، وهذه من الأزمات التي يصنعها القراء المحدثون، وليس لها وجود يصح اعتباره، فليس لمؤمن رفض الحكمة وهي ضالته المنشودة.

قال علي حرب[4]: «والذين يعتقدون بأن الأزمة ناجمة عن غزو الثقافة الغربية،

---

(١) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ١٤٣.

(٢) ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي ١٠٤ ـ ١٠٦.

(٣) دعوة تجديد الإسلام، هاملتون جيب ٢١.

(٤) علي حرب، كاتب وناقد لبناني، من أعماله: «نقد النص»، و«لعبة المعنى»، و«النص والحقيقة»، تقوم قراءاته للنص على أسس نقدية لا تراعي الفرق بين النصوص الشرعية وغيرها، يطلق على ضوابط المنهج عبادة الأصول.

ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين ١/ ٣١٧.

وهم غارقون حتى الأذنين في العيش على النمط الغربي، يدفنون رأسهم في الرمال، إذ الغرب يتخلل منا المسام؛ لأنه مثل المعاصرة، ومن يعيش في العصر هو بمعنى ما غربي»[١].

وصدق علي حرب لما نبه على تأثير الغرب في معايش المسلمين وطرفاً من ثقافتهم، لكنه لا يتخلل منا المسام كما قال بل يقتحم مواطن الوهن في ثقافتنا ويستثمر تراجعنا في العلوم والمعارف.

وقال آخر: «ومن المفارقات في حياتنا (نحن العرب) أننا كنا وما زلنا نعتبر أن شرط نهضتنا التي لم تحدث هو التحرر من الغرب، وبقدر رغبتنا في التحرر ازددنا استلاباً؛ لأن الغرب قدر معرفي وحداثي لا مفر منه»[٢].

وهذا كلام لا ينقصه الوضوح، لكن اللبيب يعرف أن الغرب قائم بكل سبيل يصد الأمة عن النهضة بما يفرض عليها من الهيمنة الفكرية التي ولدت مثل هذا الكلام الذي يقوله هذا القارئ، وبما يفرض عليها من الهيمنة الاقتصادية وبما طعنها في قلبها بنهب فلسطين، وبما يحبك من المؤامرات، ويدس من الدسائس ليلاً ونهاراً، وبما يتقوى به من الهيئات الأممية التي يلعب بقراراتها ويوجه أعمالها ليقضي منها مآربه، وبما يزرع من الفتن ويلهب من المحن بين دويلاته، وبما تسهر عليه سفاراته في عقر الدار، ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٢١].

ولا يعني هذا أن أمة لا تنهض إلا إذا رضيت عنها أمة أخرى؛ فالنهضة إرادة وعزيمة تصنعها الأمم بعقول وأيدي أبنائها، والقصور فينا، ولا أحد يسأل عنه غيرنا، والغرب ليس قدرنا المعرفي ولا الحداثي.

ورفض النسخة الغربية رفض لعلاتها وليس للصالح منها، فليس صحيحاً ولا لازماً أن نشرب كل منتجات الحضارة الغربية لنبني حضارتنا[٣].

ونقل تجربة الغرب قضية محورية ومتكررة ومتجذرة في جوانب مختلفة من دراسة ظاهرة القراءات المحدثة، وأساسها قصة الغرب مع نصوصه، إذ كان في الغرب دين نصوصه موجهة للأمة المسيحية، وكان هناك رجال دين لهم سطوة وقوامة على الدين، هم المحتكرون لعلم الكتاب المقدس، وهم بحسب ما يدعون الدليل إلى الفلاح في الآخرة.

---

(١) نقد النص ٧٤.

(٢) إسلام الأكراد ١٠.

(٣) ينظر: شروط النهضة، مالك بن نبي ٤٣.

ثم ظهر من دعا لتأويل الكتاب المقدس، فعارضه من أنكر التأويل ودعا إلى التفسير الحرفي للنصوص، كما هو شأن ألبرت الكبير[1] وتوما الأكويني[2].

ثم تعاظمت سلطة رجال الدين فخيم بهم الظلام على الغرب؛ لما حاربوا المعرفة، وكمموا الأفواه، وتحالفوا مع الحكام، وحولوا الدين إلى أغلال وآصار، فلما ثار عليهم العقل الغربي بماديته وإلحاده نهض؛ وإنما نهض بالتأويل: «تأويل العهد القديم بدوره... ليعطي قراءة أخرى للأحداث وللمؤسسات ولشخصيات الكتاب المقدس، غير تلك التي قام بها الحاخامات»[3].

ثم قال القراء المعاصرون: لننزل هذه الوقائع مجردة عن خلفياتها على الإسلام، ليكون الإسلام مقابل المسيحية، والمسجد مقابل الكنيسة، والقرآن مقابل الإنجيل، والفقهاء في مقابل رجال الدين، ثم حالة تخلف المسلمين اليوم شبيهة بتخلف الغرب قبل النهضة، فلتتحد الوسائل إذاً ففصول القصة متوافقة!

فإذا زيد على تلك الفصول تأملات القراء المعاصرين في تراجم فلاسفة الغرب ورواد نهضته، وما رسخ في أذهانهم أنهم سيحوزون نفس الشهرة التي بلغها أولئك الذين ثاروا على استبداد الكنيسة فاتهموا بالإلحاد، فمن معاناة (جان جاك روسو) وتشرده، إلى صبر (ديكارت) Descartes إلى مأساة (سبينوزا) Baruch Spinoza التي انتهت باغتياله والأمثلة كثيرة وواقعية، لكنها في الحقيقة لا تشبه واقعنا ولا تلتقي به؛ فهي لذلك لا تعنينا.

وهذا التشبيه الهادف لنقل التجربة الغربية يبدو مكشوفاً؛ للفرق الكبير بين كل تلك المفردات التي يتم بها التشبيه، لكنه مع ذلك يضلل العوام، ويعد من أضر وسائل الإفساد الفكري وتزوير الحقيقة.

وتعتبر هذه الدعوة مهمة في خطاب القراءات المعاصرة، فهي موروث العلمانية الأكبر، وهي أكثر القضايا تكراراً ونشراً في مقالات وبحوث العلمانية سابقاً والقراءات المعاصرة حاضراً، ولا تحتاج هذه الوراثة إلى براهين.

---

(١) ألبرت الكبير، من رهبان النصارى الألمان، يطلقون عليه القديس، تميز بسعة معرفته بالفلسفة وبعض العلوم الطبيعية، من تلاميذه المتأثرين بفلسفته (توما الأكويني)، توفي ألبرت الكبير سنة (١٢٨٠م).
ينظر: الموسوعة العربية العالمية ٢/ ٤٩٦.

(٢) توما الأكويني، إيطالي من روكاسيكا قرب الأكوين، فيلسوف المسيحية في القرن الثالث عشر ومصدر تأملاتها خصوصاً الكاثوليكية، جمع بين الفلسفة اليونانية والدين المسيحي، ودعا إلى التوفيق بين الإيمان والعقل، درس في جامعات كولون وروما ونابولي وباريس، من آرائه السياسية أن فنون الحكم لا تنبع من الدين، توفي (١٢٧٤م).
ينظر: موسوعة مشاهير العالم، موريس فرادوارد ٥/ ٢٧؛ أعلام الفلاسفة، د. هنري توماس ١٨٣.

(٣) صراع التأويلات، Paul Ricoeur ٣٤.

ومما ينبغي ذكره أن إحلال التجربة الغربية وتطبيقها على الدين الإسلامي أصبح عند أكثر القوم بمثابة مسلَّمة لا جدال فيها، لا من حيث مشروعيتها، ولا من حيث حتميتها، قال أحدهم: «من أصعب الصعب على المؤمنين التقليديين أن تخضع عقائدهم المقدسة للنقد التاريخي أو العلمي، وقد قاوموا ذلك في أوروبا لمدة مائتي سنة على الأقل، فكم سيقاومونه عندنا؟ ويمكن اعتبار الحركات الأصولية المنتشرة عندنا اليوم بمثابة محاولة لقطع الطريق على أي عمل يهدف إلى إخضاع التراث الإسلامي للنقد العلمي والمنهج التاريخي، ولذلك يقولون لك فوراً: هذه أشياء خاصة بالغرب»[(١)].

الكلام صريح لا يحتاج إلى بيان فالأصوليون هنا مقابل الرهبان هناك، وتجربة الغرب مع الدين ليست خاصة بالغرب، وسترد مناقشة ذلك عند الحديث عن المنطلقات المنهجية للقراءات المعاصرة، ولعل الفكرة واضحة في هذا المقام.

ولم تكن مشروعات حنفي إلا ضرباً من ضروب الاستنساخ النهم بدأت بترجمة لكتاب سبينوزا Spinoza[(٢)] «رسالة في اللاهوت» آمن بكل ما فيها، ثم طبق كل ما حوته من الشك على نصوص الوحي وبسطه مكرراً في مؤلفاته، وهذا ما يسري على أغلب كتابات القراء المعاصرين.

النقل عن الغرب بين الفاعلية والاستلاب:

الكلام هنا عن استنساخ غير مبصر، وهذا يختلف عن النقل المسؤول والتأثر الإيجابي، وتجاوز مرحلة الانحباس عن معارف الغرب وعلومه بعد إزاحة أصوله العقدية والثقافية والفلسفية المتعارضة مع أصول الإسلام وكلياته ومبادئه.

ولعل الفريضة المنسية اليوم هي النهوض لدراسة الظاهرة الغربية دراسة مؤسسة على الإيمان بالله أولاً، والتخطيط الذكي ثانياً، وهذا ما يقتضيه المنهج الإسلامي في إنصاف النظر للغير؛ فالحكمة ضالة المؤمن، والنقل البصير لا يرده عاقل، وإن كانت أمامه عقبات بما صنع الغرب للمسلمين من صناعات فكرية خاصة بمواصفات خاصة،

(١) تعليقات هاشم صالح على الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (١) ص١١٤.

(٢) باروخ سبينوزا Spinoza يهودي ولد في أمستردام، وتلقى تعليمه في المدرسة التلمودية المحلية بها، ثار على التقاليد اليهودية، متأثراً بفلسفة ديكارت Descartes، وتبنى الإلحاد، وألف في ذلك، وكان يرى أن النفس والجسم والله وحدة واحدة، وهي ذاتها فلسفة الحلول والاتحاد التي نادى بها غلاة المتصوفة من المسلمين توفي (١٦٧٧م).

ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/٢١٩؛ أعلام الفلاسفة ٢٢٢؛ الفلسفة الحديثة من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين، د. علي عبد المعطي ١٩ ـ ٢٢.

وجرع أبناءهم عقاقير ثقافية مغشوشة ولدت فيهم الذل والوهن والتبعية.

ونحن هنا أمام مناهج في العلوم الإنسانية (لا التجريبية)، تُنسخ كما وضعت وتنفذ موجباتها بغير علم، ثم تسمي عملها فكراً وتجديداً وحداثة وتنويراً ونهضة ومعرفة، ومن بصيرة النقل التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فالأولى معارفها مشتركة بين البشر، والثانية لا يمكن أن تكون كذلك إلا في بعض معطياتها، ذلك أنها ترتبط بنظرة واضعيها لعلاقة الإنسان بالله، ثم بوظيفته في الكون ونظرته للوجود وموقفه من القيم والأخلاق.

وهذه العملية برأي أحد النقاد إسقاط أيديولوجي متنطع، وعاجز عن الوصول إلى الحقيقة التاريخية، يبتر من التراث الأعضاء الأكثر حيوية بذريعة استئصال ورم خبيث، ومع أنه أعمى إلا أنه يستعين بالمبضع بدلاً عن العكاز[١].

الدراسة في الغرب صناعة وتوجيه:

الدراسة في الغرب نافعة إذا كان الهدف منها تحصيل المعرفة مخلصة من خصوصيات ثقافة الغرب وفلسفته، وهي أبلغ نفعاً إذا نحت منحى العلوم الطبيعية التي يحتاجها كل البشر، وجدير بالتنبيه أن التأثر بالغرب لا يصح تعميمه على كل دارس، ولا ينال هذا التسبيب من جدوى بل ضرورة الأخذ عن الغرب والتلقي في جامعاته ومعاهده[٢].

ولا يتسع المقام لدراسة التوسع الذي أنجزته القراءات المعاصرة بأقلام الدارسين في الغرب، ويغني عن تتبع ذلك النظر في تراجم القراء المعاصرين الدارسين في الغرب من جهة عددهم وأعمالهم الفكرية.

ومن أبرز الأمثلة على دور الدراسة في الغرب أتاتورك[٣] الذي تلقى تعليمه في الأكاديمية العسكرية لمدينة تولوز بفرنسا، والثاني الحبيب بورقيبة[٤] الذي تعلم في

---

(١) ينظر: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، جورج طرابيشي ١١.

(٢) يرى البعض أن رحلة رفاعة الطهطاوي مع البعثة التعليمية التي خرجت من مصر تجاه أوروبا كانت بداية التأثير الغربي على الثقافة الإسلامية عبر بوابة التعليم.
ينظر: جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، جمال سلطان ٧١.

(٣) مصطفى كمال أتاتورك، مؤسس الجمهورية التركية وأول رئيس لها، انخرط أثناء إقامته في موناستير بمقدونيا بالجمعيات السرية التي كانت تعمل للقضاء على الدولة العثمانية، ثم انضم إلى جمعية الاتحاد والترقي التي شاركت في الإطاحة بالدولة العثمانية، فرض على تركيا نظاماً علمانياً ألغى بموجبه الكتابة بالحرف العربي ومنع الاحتفال بالأعياد الدينية ومنع الحج وجعل يوم الأحد إجازة الأسبوع بدلاً عن الجمعة، ومنع الأذان، توفي (١٩٣٨م). ينظر: الموسوعة العربية العالمية ٢٣/ ٣٧٠.

(٤) الحبيب بورقيبة الرئيس التونسي الأسبق، كان محامياً مغرماً بالغرب وثقافته، شكل أول حكومة تونسية بعد =

ثانويات وجامعات فرنسا، وتكوَّن ثقافياً في الفترة التي فرضت فيها فرنسا قانون الفصل بين الكنيسة والدولة، فتشبع بمفاهيم العلمانية، وعاد متحمساً لتطبيقها في تونس عبر ذريعة التجديد وقراءة التراث من جديد[١].

ثم حسن حنفي الذي قال عنه أحد مناقشيه في الدكتوراه: «هذه أول مرة أرى فيها أحداً يدرس وحي إبراهيم بطريقة سارتر Sartre، يدرس القديم بلغة الجديد»[٢].

أما عن موقفهم من هذه التبعية فمنهم من يعلن تبعيته ويفاخر بها، ومنهم من يسترها ويبالغ في إخفائها، مع عسر ذلك، وهذا ما يرد به الحديث موزعاً بين تبعية معلنة وأخرى مبطنة:

التبعية المعلنة:

برزت التبعية المطلقة للتنوير العلماني الغربي[٣] مع نسخة سيد أحمد خان في الهند، وعظمت مع الغلبة العسكرية للاحتلال بعد سقوط الدولة العثمانية، ثم أخذت مواقعها الأولى في مصر، ويرى باحثون أنها نشطت أكثر في العامين (١٩٢٥، ١٩٢٦م) وهي الفترة التي علت فيها أصوات التنويريين العرب المقتدين بالتنوير الغربي الذي ثار على كنيسته وما بقي من دينه، حيث صدر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، سنة (١٩٢٥م) وكتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين الذي لم يأل جهداً في زراعة الوله بالغرب في عقول مريديه.

قال عنه أحد تلامذته شاكراً له تلك الغراس: أخذت عنه شيئين كبيرين هما: «الشجاعة في إبداء الرأي ثم الإيمان بالثقافة الغربية»[٤].

وانتشرت مقالات النصراني القبطي سلامة موسى[٥]، الذي لخص مشروع التنوير

= الاستقلال عن فرنسا، وفي سنة (١٩٥٦م) أصدر مجلة الأحوال الشخصية التي حرمت تعدد الزوجات وجعلت الطلاق بيد المحاكم، ثم رأس تونس بعد ذلك حتى أزاحه بن علي سنة ١٩٨٧م، توفي (٢٠٠٠م).

(١) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٧٥، ٢٧٧.

(٢) قال حسن حنفي معلقاً: «وقد لاحظ المستشرقون على مدى عشرة أعوام أنه لا يشرف علي إلا ريتان المستشرق الفيلسوف؛ لأنني عربي بين ثقافتين، وكلانا إسلامي هيجلي».
ينظر: من النص إلى الواقع، هامش ص٦.

(٣) ظهرت حركة التنوير في إنجلترا، ثم انتقلت أفكارها إلى فرنسا وألمانيا كردة فعل عنيفة لجبروت الكنيسة وخرافتها، ثم نُقلت فلسفتها وموقفها من الدين المبدل إلى الساحة الإسلامية.

(٤) في الميزان الجديد، د. محمد مندور ١.

(٥) سلامة موسى، قبطي، مصري، تعلم بباريس ولندن، ألحد في شبابه، وعاد إلى الكنيسة في سن الأربعين، ودعا إلى الفرعونية وإحياء العامية بدل العربية، عمل في التدريس ثم رأس تحرير مجلة الهلال، صنف وترجم ما يزيد على ٤٠ كتاباً، توفي (١٩٥٨م).
ينظر: الأعلام ٣/١٠٧.

الغربي بضرورة إخضاع العلوم الدينية لما تخضع له علوم الكيمياء من التجربة والنقد والتطوير[1]، وهي الفكرة التي أحياها محمد شحرور بعده بعشرات السنين.

وفي باب قراءة النص جلب القراء الجدد فلسفة التنوير الغربي وتوابعها في عيبة واحدة، ثم اجتهدوا لتقسيمها وزراعتها في ساحة الفكر الإسلامي، وفلسفة التنوير هذه ترى في النص الديني معرفة ناسبت العقل في طور طفولته، ولم تعد صالحة له بعد نموه؛ لأنه تجاوزها[2].

ودعوا للقيام بمثل ما قام به مفكرون غربيون من نقد تاريخي للتوراة والإنجيل أشهرها النقد الذي أخرجه (لويزي)، وخلص من خلاله إلى أن الأناجيل الموجودة اليوم مجموعة أساطير[3].

ومهما يكن أمر هذا النقد، وهل كان محايداً ومنصفاً، أم كان إلحادياً منكراً لعالم الغيب ومعجزات الأنبياء وحقائق الدين، فإن الأهم من ذلك كله أن الغرب ثار على موروثه الديني ونبذه فارتقى.

وهذا نصف الحقيقة، والنصف الآخر أن ما ثار عليه الغرب من ذلك إنما هو في الواقع نص خُلط بالكهانة والخرافة والرهبانية المخترعة التي ألغت العقل، وكرست احتقار الإنسان، وبنت مقدمات مضللة عن الله والوحي والنبوات.

حاكمت الكنيسة (جاليليو) Galileo[4] (إن صحت الرواية) وأجبرته فوقَّع وهو جاث على ركبتيه على وثيقة يتبرأ فيها من القول بدوران الأرض[5]!.

تلك إذاً هي الكنيسة التي ثار عليها الغرب، وذلك هو الدين الذي تمرد عليه؛ لأنه وجده قد تحول إلى نظام يخنق الحياة ويقتل العقل ويحارب النهضة، فأين ذلك من الإسلام، وهو دين يدفع الإنسان دفعاً لاكتشاف أسرار الكون ويعلمه قوام الحضارة وأصول العمران، ويجل العلم ويجعل المعارف والتكليفات الدينية وظيفة العقل في حدود طاقته؟

ولم يخف فريق من القراء الجدد تغذيهم على الفكر الغربي ومتابعتهم له، وهذا

(١) ينظر: سلامة موسى اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية، د. محمد عمارة ٦، ١٥، ١٦.

(٢) ينظر: النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود ٤.

(٣) ينظر: مفهوم تجديد الدين ١٠٨.

(٤) جاليليو Galileo عالم إيطالي، درس الطب والفلسفة والرياضيات والفلك، هاجم المنطق الصوري، واكتشف قوانين الديناميكا، واخترع التلسكوب، واكتشف دوران الشمس حول نفسها، حاول إقناع الكنيسة بعدم تعارض الدين والعلم فلم يفلح، توفي (١٦٤٢م).
ينظر: الإلحاد في الغرب ٤٦.

(٥) ينظر: الإلحاد في الغرب ٤٧.

وضوح في الطرح يحمد لهم، وهو موقف مؤسس على أن الفكر الغربي كله فكر إنساني يؤخذ به كله، ويرون بناءً على ذلك أن «الفصل بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي وهم، وأن ثمة حضارتين حضارة إسلامية وحضارة غربية وهم كذلك، بل ثمة حضارة إنسانية واحدة»(١).

ومن هذا الفريق محمد أركون الذي يسبب للنهضة الأوربية رابطاً بينها وبين الإصلاح الذي قام به لوثر(٢) في القرن السادس عشر الميلادي، وهو الإصلاح الذي فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحص الحر، وزعزع الأستاذية العقائدية الكنيسية.

ويورد أركون هذه المقدمة في مقام بسط الدليل على جدوى متابعة الغرب في توسيع مواقع العقل في التعامل مع النص؛ طلباً للنهضة الفكرية أولاً لتعقبها النهضة في مجال التكنولوجيا كما رأى(٣).

وكشف أركون عن الهدف المنشود من استنساخ النمط الغربي عند حديثه عن التيار العلماني في البلاد الإسلامية والتيار الذي يسميه (الديني التقليدي) ثم ختم بقوله عن التيار العلماني: «وسوف يؤدي تقدم هذا النموذج على المدى البعيد إلى إلغاء النموذج الإلـٰهي؛ لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث»(٤).

ولما أطلق أركون على القراءة الفقهية (السياج الدوغمائي)، علق هاشم صالح على ذلك مشيراً إلى أن الباحث الفرنسي (جان بيير ديكونشي) هو من درس هذا السياج الدوغمائي في المسيحية!(٥)، فما الذي زاده أركون هنا غير النقل؟.

وقال أركون أيضاً: «إن حالة المسيحية هي الأكثر تطوراً وتثقيفاً؛ لأنها كانت قد ارتبطت بالمغامرات الكبرى للعقل الفلسفي والتاريخي والعلمي الحديث، وذلك منذ القرن السادس عشر»(٦).

وقال في موضع آخر: «إن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي تفرض

---

(١) ملاك الحقيقة المطلقة، مراد وهبة ١٨٢.

(٢) مارتن لوثر Martin Luther، رائد حركة الإصلاح الديني والتربوي في ألمانيا، هاجم التربية الدينية والعقلية الدينية السائدة في زمنه وبيئته، ودعا لإتاحة التعليم للجميع، وكان لفكره أثر كبير في تحقيق النهضة العلمية في ألمانيا وأوروبا كلها، توفي (١٥٤٦م).
ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/ ٣٦١.

(٣) ينظر: تاريخية الفكر العربي ١٢؛ وينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٥٨، ٥٩.

(٤) ينظر: الفكر الأصولي ٢٣.

(٥) ينظر التعليق (١) في ص٤٢ من الفكر الأصولي٤٢.

(٦) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ١٨٩.

نفسها بإلحاح اليوم، وهذا الأمر يتطلب عملاً ضخماً وهائلاً، يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية في هذا المجال»(١).

وعن منهجيته في البحث والتأليف يقول: «المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي»(٢).

وكان أركون يتبنى مفاهيم (ميشيل فوكو) **Michel Foucault** في قراءة النص، ويشركها مع بقية المناهج التي يقول إنه يقرأ النص القرآني بواسطتها(٣).

ومن يقرأ مقالات أركون أو بعضها يدرك مبلغ التأثير الأوروبي على عقله ومنهج تفكيره، وهو تأثير طبيعي فرضته علاقته الحميمة بالثقافة الغربية وتفانيه في خدمتها، وإن كان يصدرها للقارئ خلف واجهة البحث العلمي، ويبرر لها بقوله: «ربما ظن بعضهم أني تبنيت هذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة له تأثراً بالتيارات العلمية السائدة في الجامعات الغربية وبخاصة باريس. . . . . . . ، وهذا دليل على أن أصحابه لم يقرأوا بإمعان ما كتبت، وإذا قرأوا فإنهم لم يدركوا أو لم ينتبهوا إلى ما بينت وشرحت في مقالاتي المخصصة لما أسميته بالإسلاميات التطبيقية أو المطبقة»(٤).

وهذا الكلام يتناقض مع ما نقلناه عنه قبل سطور، وتجد مثل هذا القول عند كثير من الكتاب الذين يرددون مثل هذه العبارة في حال دفاعهم عن أفكارهم التي يردها القارئ عليهم، فيصبح متهماً بقلة الفهم(٥).

ولننتقل من أركون إلى نائلة السليني فهي تصرح بنقلها عن الباحثين الغربيين في طرق تأويلهم للكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وتفصح عن ثقتها بنقل تلك التجربة إلى الدراسات الإسلامية(٦).

وبشر عبد المجيد الشرفي بقراءاته الجديدة، وفيها يفيد القارئ بأنه سيحاول أن

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٢٩٤.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٥١.

(٣) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ٦٧، ٦٨.

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ١٣.

(٥) اقتباسات أركون المنهجية معلنة؛ فالمنهج الأركيولوجي نسخه عن المفكر الفرنسي فوكو، Michel Foucault ومنهج التفكيك منسوخ عن جاك دريدا، Jacques Derrida والمنهج الاجتماعي عن بيير بورديو، ومفهوم الوثوقية والدوغمائية عن ميلتون روكاش، والوعي الأسطوري عن ليفي ستراوس وميرسيا إلياد.
ينظر: إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً، ١٤٦.

(٦) تخص نائلة السليني بالذكر منهج التفسير التوليدي لـ (G.Von.Rad)، والتحليل البنيوي لـ (P.Beauchamp) وتذكر قائمة بأسماء الباحثين الذين نقلت عنهم، وتفسر القرآن على نفس ما نسجوا وفسروا.
ينظر: تاريخية التفسير القرآني ٣٢، ٣٣.

يطبق على الإسلام نتائج البحث الحديث ومناهجه؛ لأن الإسلام كظاهرة دينية مثله مثل اليهودية والمسيحية[(١)].

وتكرر سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً موقف عبد المجيد الشرفي فترى أنه «لا يمكن نكران وجوه الاستفادة العديدة والمتنوعة التي غنمها الإسلام الجديد من البحوث الغربية عموماً في حقل اللسانيات، وفي دراسة الظاهرة الدينية بصفة أخص»[(٢)].

والواقع أن العبارة الآنفة معدلة؛ فليست المسألة استفادة فحسب، بل هي نسخ أمين، لم تضف إليه القراءات المعاصرة شيئاً يذكر على مستوى الأصول والمنطلقات، يؤيد ذلك قول آخر إن تجديد القراء الجدد يسير على خطى المدرسة التاريخية الحديثة في تفسير التشريع تفسيراً نقدياً مرناً، وهي مدرسة جديدة تقابلها المدرسة التقليدية الشكلية[(٣)].

التبعية المخفية:

لم يظهر بعض القراء المعاصرين أي تبعية للغرب بل اجتهدوا لنفيها، من جهة الاعتراف أولاً أن تطبيق الفكر الغربي كما ورد في المجتمع الإسلامي غير صحيح.

والجابري أبرز من عرض خطابه على هذا الأساس، فقد كان يرى أن «نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر، هذا النقل الميكانيكي الفج عمل غير مشروع»[(٤)]، وللجابري اهتمام واضح في كتاباته برفض التبعية الفكرية للغرب، حيث أكد أن النقل عن مفكري الغرب مستشرقين وغيرهم نقل لا واعٍ لأهدافهم وإشكالاتهم، وأنه في حال نقل تلك المناهج تتسرب معها الرؤية الغربية[(٥)].

وصرّح أنه يقوم بعملية التبوئة اللازمة لهذا النقل؛ ليصبح مشروعاً، ويقصد بالتبوئة «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة»[(٦)].

وشرح الجابري ما يراه ضرورياً لهذه التبوئة وهو: بناء مرجعية جديدة، واستحضار

---

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ١٣.
(٢) إسلام المجددين ٣٢.
(٣) ينظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، الريسوني، وباروت ١٧٢.
(٤) المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ١٢.
(٥) ينظر للجابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها الإيدلوجية والمنهجية ١/ ٣٣٥ (ضمن بحوث: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية)؛ نحن والتراث ١٨.
(٦) المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ١٤.

تاريخي للمرجعية السابقة، ثم مراعاة الفارق بين الحقلين، بشرط ألا يكون هذا الفارق حديدياً بل جسراً للعبور عليه فقط[1].

وليس ثمة مشكل في تلك التبوئة التي اقترحها الجابري، لكنها غير بريئة مما حذرنا منه الجابري نفسه بشهادة بعض كلامه على بعض، ولسنا في سياق تتبع مشروع الجابري فهذا شأن آخر قام به باحثون خبراء من مواقع مختلفة، لكن ينبغي التنبيه على أن النقل الذي قام به الجابري يوحي بأن الفكر الإسلامي بكل مضامينه لا يمتلك من المناهج ولا الوسائل شيئاً يذكر، كما يدل على أن المنهج الإسلامي المستوحى من النصوص مرفوض، ولا محل له في مشروع الجابري، فليس في مشروعه محاولة للبعث من الداخل، كما أن مشروعه يفضي إلى عدمية المنظومة الفقهية بلا ريب.

ويزودنا أحد الباحثين المهتمين بمشروع الجابري في دقائقه وعظائمه بأهم الأدوات والمناهج الغربية التي استنسخها الجابري بكل خلفياتها وظروف تنظيرها وعوامل اختراعها، وأبرز تلك المناهج والأدوات الفاعلة في مشروع الجابري: فقه العلم التكويني (بياجه)[2]، فقه العلم العقلاني (لالاند بلاشار)، البنيوية، فلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية، آلية التقابل، آلية التنسيق الاستنتاجي، آلية التأسيس وإعادة التأسيس، آلية التأزيم؛ أي: اصطناع أزمة الأسس، وهي التي يعبر عنها أركون بالأشكلة، آلية التفكيك، آلية الترتيب وإعادة الترتيب، آلية إسناد القيم للأنساق المعرفية، آلية التوظيف، آلية الدمج، آلية التصارع، آلية الانعكاس، آلية التبرير السياسي والمادي والتاريخي، آلية الإحياء آلية الاعتبار، آلية الاستعارة[3]، الفصل بين القيم الروحية والدنيوية، وهو مبدأ العلمانية في شقها السياسي المؤسس على الفصل بين الدين والسياسة[4].

وكل تلك المناهج والأدوات من وجهة نظر نقدية ليست إلا تعريفات مزودة بذكر بعض الخصائص والمصادر، وما دامت بهذه الصورة فكيف يمكن القبول بنتائجها وهي نسخ لا تبوئة فيها ولا تعديل؟[5].

---

(١) ينظر: المثقفون في الحضارة العربية ١٤.

(٢) جان بياجة Jean Piaget باحث سويسري متخصص في علم نفس الطفل وعلم النفس التربوي، عمل أستاذاً لعلم النفس بجامعتي جنيف والسوربون، يقوم مذهبه على أن المعرفة في علم النفس مصدرها التجربة، وليس لها وجود قبلي، توفي (١٩٨٠م).
ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/ ٩٦.

(٣) للمزيد من التفصيلات ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمٰن ٣٤، ٣٥.

(٤) ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث ٣٧.

(٥) ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث ٤١، ٤٢.

وتلك الآليات مشروعة من حيث الأصل ومفيدة ابتداءً لكن ليست كلها صالحة لحقل المعرفة الإسلامية؛ ولهذا لم يتمكن الجابري من إخفاء موقفه من نقد المقدس لما سئل عنه فأجاب «لا أرى أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي، يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء؛ يعني: أن نستعيد بشكل أو بآخر الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا... لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور ونتطور معها»[1].

فالمسألة إذاً هي الوضعية الراهنة.. الحالية.. الآن.. هذه هي الموانع من التصريح بالنقد اللاهوتي، لكن يمكن ذلك من وراء ظهر الانحرافات الفكرية الغابرة، فلنا حرمات نحترمها (حتى)، هذا التأرجح سببه تبني النسخة الغربية في موقفه من المقدس، وإلا فالأمر في الإسلام في غاية الوضوح، فليس ثمة مقدس يعوق النهوض على الإطلاق.

ومعضلة هذا الطرح الجابري هي اعتبار تبديل المفاهيم الثابتة والأصول الراسخة ومطلقات الوحي أساساً للنهضة، وفي هذا طمس لحقائق الإسلام، وغش للمتلقي الذي قد يصدق أن إمكانية النهضة انطلاقاً من الفكر الإسلامي كما تصوغه نصوصه وقوانينه المنهجية مستحيل، وأنه لا بد من نقد لاهوتي على طريقة الغرب في نقد مقدساته!.

أما حنفي فيتجاوز الجابري في رفض تبعية الغرب والبراءة منها داعياً إلى تبادل المواقع مع الغرب، من خلال ما يطلق عليه الاستغراب المبني على قراءة العقل الغربي ونقده، في مقابلة الاستشراق الذي درس الفكر الإسلامي ونقده، تمهيداً لمشروع حضاري ينتصر على كل الحضارات بما فيها الحضارة الغربية.

وينتقد بشدة مناهج المستشرقين، ويتهم آراءهم، ويشنع على مقلديهم، ويدعو إلى التميز بالتجديد من الداخل، حتى المصطلحات ينكر نقلها كما هي وإدخالها في البحوث العربية، ويحذر من الدعوة إلى التجديد بمناهج الغرب، ويرى تلك الدعوى عمالة وتقليداً أعمى، ويقرر أن الفكر ليس كالمتاع ينقل من مكان لآخر[2].

وهذا قول سديد لكنه ينقضه تماما بمواقف يتبنى فيها التبديل والاقتلاع على طريقته، وشواهد تبعيته تفرض نفسها على كل مقالاته، فكيف يمكن تصنيف حسن

---

(١) التراث والحداثة ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) هذه قضية محورية وظاهرة عند حسن حنفي ألح عليها في غير موضع من كتابه: التراث والتجديد نموذجها في صفحة ٤٣، وغيرها.

حنفي في قائمة الفكر الإسلامي كما يظن هو، ويرى أحد الباحثين أن الصورة المزورة للوحي التي عرضها حنفي في كتابه «التراث والتجديد» منسوخة عن (رودنسون) Rodinson[(١)].

يقول أحد المعجبين بأعمال حسن حنفي والمشاركين في توجيه الأضواء على كتاباته تحت ظلال النقد، عن موقف حسن حنفي من التراث: «إنه في أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركون، الذي يعد الأكثر تفكيكاً للعقل الإسلامي، والأكثر تعرية للذات الإسلامية»[(٢)].

وفي دائرة النقد الجميل يرى أحد ناقديه المؤيدين لمشروعه (الحضاري) أن عرضه للفكر الغربي يبدو محايداً ومسطحاً، يكاد يكون مجرد استعراض لعناوين بعض النظريات الفلسفية[(٣)].

وفي موضع آخر يقول: «نجد في منهج حسن حنفي نفسه، وفي توجهه الفكري عامة ما يكاد أن يكون تطبيقاً لمنهج هوسرل Husserl[(٤)] في الفلسفة الظاهراتية»[(٥)].

وبدوره يدفع حنفي هذه التهمة في كتابه من النص إلى الواقع، ويرى أن سبب القول بتأثره بالمنهج الظاهراتي الغربي هو البنية اللاشعورية أو الشعورية في أن الغرب هو أصل المناهج، ويرى حنفي أن ذلك غير صحيح؛ فمناهج التأويل والنظر والذوق والتحليل اللغوي موجودة في الحضارة الإسلامية، وكذلك منهج تحليل الخبرات منهج إنساني عام في كل حضارة[(٦)].

وإذا كان حنفي يزودنا بهذه الحقيقة التي نتفق معه فيها فلماذا لم ينطلق من التأويل في الفكر الإسلامي، ويحدثنا عن تأويل بضوابط وقيود لا تفضي للهدم، ولماذا يطمس المناهج الإسلامية الناظمة لمعارف الإسلام ويستبدل بها أسماء المناهج التي صيغت لواقع مختلف وتراث مختلف؟

---

(١) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ١٧٠، و(مكسيم رودنسون)، مستشرق فرنسي، درس تاريخ الأديان، من مؤلفاته: «كتاب محمد»، و«الرأسمالية في الإسلام»، توفي (٢٠٠٤م). المصدر: جريدة الشرق الأوسط، العدد (٩٣١١) بتاريخ (٦/ ٤/ ١٤٢٥هـ = ٢٦/ ٥/ ٢٠٠٤م).

(٢) نقد النص، هامش (٣) ص٤٤.

(٣) ينظر: مواقف نقدية من التراث ٣٤، ٣٥.

(٤) إدموند هوسرل، Edmund Husserl فيلسوف ألماني، يعد المؤسس لفلسفة الظاهريات، وعن فلسفته انبثقت مباحث الفلسفة الوجودية، وعنه أخذ (سارتر) Sartre و(هيدجر)، درَّس في جامعات هلَّه، وجوتنجن، وفرايبورج، من مؤلفاته: «تأملات ديكارتية»، و«أزمة العلم الأوروبي»، و«الخبرة والحكم»، توفي (١٩٣٨م). ينظر: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، فؤاد كامل ١٦١.

(٥) ينظر: مواقف نقدية من التراث ٣٩.

(٦) ينظر: من النص إلى الواقع ١/ ٢٧.

ويشيد عبد المجيد الشرفي ببحث تلميذه حمادي ذويب[1] ويصفه بأنه لا يسير على طريقة الناطقين باسم المؤسسة الدينية، ولا على طريقة المستشرقين؛ لأنهم غير معنيين بالإسلام وآراؤهم غير علمية[2].

والحديث عن المستشرقين في محتوى التقديم لدراسة عن أصول الفقه الإسلامي له إيماءات لا يغفل عنها المتلقي، لا سيما إذا ضم إلى تلك الإيماءات طعن المؤلف في القرآن والسُّنَّة.

ولاحظ بعض النقاد ظاهرة إخفاء علاقة القراء المعاصرين بالغرب ومناهجه ومنها آراء المستشرقين ونتائج بحوثهم فوصف مشروع زكي نجيب محمود[3] لتجديد الفكر العربي بأنه لا يجدد التراث بل يقتله، ومع ذلك فلن يصرح بتلك الحقيقة مكتفياً بلغة الرمز[4].

وإذا لم يكن للقارئ المنصف محاكمة النوايا، فإن بإمكانه فحص المسموع والمقروء والمعلن في ضوء معطيات الواقع وبروز الأثر، وله أيضاً أن يفيد من كتاب الغرب أنفسهم؛ فهم يدركون أن التبعية المطلقة لهم بحسب عبارة عالم الاجتماع الإنجليزي (بريان ولسن) Brian Wilson سبب انهيار المعتقدات الدينية[5].

لكن أركون ذي التبعية المعلنة يكشف ما يخفيه بعض المنكرين لتبعيتهم للغرب، فبالعبارة الصريحة قال: «العلمنة تكتسح اليوم تحت غطاء ديني وشعارات دينية كل أرض الإسلام، ولا أحد يعلم بذلك»[6].

---

(١) حمادي ذويب، باحث تونسي، يعمل محاضراً في كلية الآداب بصفاقس، له كتاب «جدل الأصول والواقع»، وأصله أطروحته للدكتوراه بدأها بإشراف عبد المجيد الشرفي وأتمها بإشراف عبد الرزاق حمامي، ويظهر فيها تأثره بأفكار عبد المجيد الشرفي فهي عبارة عن شرح موسع لأفكار الشرفي التي بثها في: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» و«الإسلام والحداثة»، و«تحديث الفكر الإسلامي»، وأهم ما أراد إيصاله للمتلقي أن جمع القرآن وتوثيقه تم في ظروف معقدة لا يمكن التسليم معها بصحة ثبوته، والسُّنَّة بلغت درجة الحجية بفعل الأصوليين، والحداثة يجب أن تكون موجهاً للأصول الفكرية والعقدية بجرأة ومسؤولية.
تنظر ترجمته على غلاف كتاب: جدل الأصول والواقع.

(٢) ينظر: تقديم الشرفي لكتاب: جدل الأصول والواقع ١٠.

(٣) زكي نجيب محمود، مفكر وفيلسوف مصري، يلقب بأديب الفلاسفة لاشتغاله بالأدب والفلسفة معاً، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن، عمل أستاذاً للفلسفة في جامعات القاهرة والكويت، وكولومبيا، وبولمان، دعا إلى القيم الغربية، وتبنى الفلسفة الوضعية، ثم رجع فدعا إلى الفكر العربي، ألف وترجم، ونال عدداً من الجوائز والأوسمة، توفي (١٩٩٣م)، مصدر الترجمة: موقع فلاسفة العرب على الشبكة العالمية.

(٤) ينظر: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ٦٥.

(٥) نقلاً عن: ملاك الحقيقة المطلقة ٢٨.

(٦) الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، أركون، مجلة الفكر المعاصر، عدد (٦٢، ٦٣) ترجمة: هاشم صالح، نقلاً عن: العلمانيون والقرآن الكريم ٢٤٩.

واجتهد محمد أحمد خلف الله في الدعوة إلى اعتبار القصص القرآني صوراً ذهنية لا حقيقة لها، لكن عبد المجيد الشرفي وهو من كبار القراء الجدد يرى أن خلف الله لم يأت بجديد أو بنظرية ثورية تبرر الحملة التي شنت عليه، فهو ناقل لمنهج لانسون (Lanson) الأدبي[١]، والشرفي يريد من بيانه هذا تفنيد الخطاب الرافض لقراءة خلف الله، وهو في ذلك غير مكترث بأن يقال إن خلف الله ناقل ليس غير؛ لأنه يرى نقل خلف الله مشروع ومسموح به بلا حدود، بل فيه إضافة علمية يجب الاعتراف بها.

وتظهر في تآليف نصر حامد نوازع الفلسفة الماركسية[٢] وصراع الطبقات، وتأكيد سلطة التاريخ والتمحور حول الوجود المادي وإلغاء كل ما يتعلق بالغيب، كما يتجلى استلهامه لأبحاث (يوري لوتمان)[٣] في السيميوطيقا وأفكار جماعة موسكو، ومعطيات الفلسفة الوجودية، وما نسخه عن (هيرش)[٤] في العمل بمنهج التفريق بين المعنى والمغزى، وتطبيق المنهج الفيلولوجي الذي استخدمه المستشرقون في دراسة النصوص الإسلامية[٥].

ومع كل ذلك فهو يصدر كتاباته باسم التجديد والنهضة وإعادة التفكير والمنهجية وما أشبه ذلك من الأغطية التي رأى فيها وسائل لقبول فكره والترحيب به، ولا فرق بين من ذكروا وبين عبد المجيد الشرفي الذي ينفي عن نفسه التبعية للغرب وإن أخذ من فكره[٦].

وخالص ما تقدم أن الدور الغربي في صناعة القراءات المعاصرة قضية يرويها الواقع بوضوح وقوة، وهي في ظهورها بمحل لا يخفى؛ لذلك لم ينكرها أصحاب الاتجاه

(١) ينظر: الإسلام والحداثة ٨٧.

(٢) الفلسفة الماركسية نسبة إلى كارل ماركس Karl Marx، وهو فيلسوف وسياسي ألماني اشتهر بنظريته عن الرأسمالية وتعارضها مع مبدأ أجور العمال، وعنها انبثقت الشيوعية، والماركسية ترى أن قوة العمل مكون لرأس المال، ثم انبثقت عن تلك النظرية فلسفة الإلحاد والمادية التاريخية، توفي ماركس سنة (١٨٨٣م).
ينظر: المعجم الفلسفي ٤٩٦.

(٣) يوري لوتمان، كاتب وناقد روسي، اهتم بتطبيق النظرية السيميائية على الأدب، جمع بين التحليل البنيوي وتحليل القراءة، ورأى أن النص الأدبي أثرى من سائر النصوص، ويجب أن ينظر إليه من خلال علاقته مع أنظمة المعاني الاجتماعية وليس التحليل اللغوي وحده.
ينظر: النظرية الأدبية ٤٥.

(٤) هيرش جونيور، ناقد أمريكي، هاجم التأويل عند هايدغر وجادامير، ورأى أن تفسير النص يمكن أن يتعدد، لكن يجب توافقه مع المعنى المقصود عند المؤلف، من مؤلفاته: «الصدق في التفسير».
ينظر: النظرية الأدبية ٩٠.

(٥) للمزيد ينظر: إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً ١٤٧، ١٤٨.

(٦) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٧٣.

المعلن في حين أمعن أصحاب الاتجاه المبطن في نفيها، بل عدها بعضهم حالة نفسية تجعل الأصوليين يعيشون وهم المؤامرة؛ لذلك يخترعون عدواً لتحشيد مؤيدين وأنصاراً لمشروعاتهم[1]، واللبيب يدرك أن وهم المؤامرة لا يقع فيه النابهون.

نموذج تنفيذي لضغط المؤثر الغربي:

حد الرجم:

حد الرجم هو رمي الزاني المحصن رجلاً كان أو امرأة بالحجارة وغيرها حتى يقتل بذلك[2]، وهو حد ثابت الوجوب عند عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمة باتفاق، ولم يخالف فيه إلا الخوارج، وثبوته عن الرسول ﷺ بالقول والفعل في أخبار تشبه المتواتر[3].

مؤثرات لتبديل الحكم:

المحرك الرئيس لبحث هذه المسألة ضغط الثقافة الغربية عبر قنطرة حقوق الإنسان من وجهة نظرها، وتنكر الحدود الشرعية في العقوبات، وترى فيها اعتداءً (بشعاً) على الإنسان.

وقد ولد هذا الضغط ردود فعل سريعة من المتعالمين، فعادوا إلى بطون الكتب يفتشون عن بعض حيلة يمحون بها هذا الحكم من الشريعة ليعتذروا لمنظمات حقوق الإنسان عن خطأ الفقهاء الذين ظلوا قروناً يملؤون المتون والشروح بأدلة هذه العقوبة!

وتعد هذه المسألة من أبرز ما يهتم ببحثه القراء المحدثون، وأول رفض لهذه العقوبة كان استجابة لضغط الثقافة الغربية، ولم يخرج باسم البحث والموضوعية بل كان إجرائياً بصدور قانون العقوبات العثماني سنة (١٢٥٦هـ = ١٨٤٠م) حيث ألغى حد الرجم نهائياً[4].

وفي هذه المسألة يلتقي القراء المحدثون بقراءات تراجعية غير متخصصة لا تدعي مناهج القراءات المعاصرة، لكنها تأثرت بطرحها في هذه العقوبة خصوصاً.

وبعض القراء المعاصرين يرى أن هذا الحد أُخترع لتغطية الانحرافات السياسية؛ فقد أغرق الأمويون المدينة بالجواري ثم جندوا الفقهاء لمقاومة المجون، فتم اختراع

---

(١) ينظر: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي، ١٥.

(٢) ينظر: المغني ٩/ ٣٥.

(٣) ينظر: الاختيار لعليل المختار ٤/ ٨٨؛ بداية المجتهد ٤/ ٢١٨؛ مغني المحتاج ٥/ ٤٤٦؛ المغني ٩/ ٣٥.

(٤) ينظر: الفكر العربي الإسلامي في مواجهة دعوات التغريب، حافظ الدليمي، ١٢١.

أحاديث الرجم في كتاب «الموطأ» لأول مرة[1].

وآخر يرى أن من المسلمين فريق كبير يرى أن عقوبة الزنا هي الجلد، سواء المحصن أم غير المحصن[2].

وتحكي الصورة التي رسمتها القراءات المعاصرة لحد الرجم أن تجديداً وكشفاً بلغته أقلامها اليوم يصحح مفاهيم خاطئة رسخها الفقهاء في الذاكرة الثقافية للأمة، والحق غير ما صوروه؛ إذ جرت دراسات حكيمة لأدلة هذه العقوبة بدأت من قول الفاروق عمر ﷺ: «... فإني قائل لكم مقالة قد قدر لي أن أقولها، لا أدري لعلها بين يدي أجلي، فمن عقلها ووعاها فليحدث بها حيث انتهت به راحلته، ومن خشي أن لا يعقلها فلا أحل لأحد أن يكذب علي، إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها، رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف»[3].

هذا النص مهم والمقصود بمعانيه عامة من تأثر بخطاب القراءات المعاصرة، وليس القراء المعاصرون وحدهم؛ لأنهم إذا سمعوه أعرضوا عنه ومعاذيرهم في رده كثيرة، يرددونها في كل نص من الكتاب أو السُّنَّة.

إن قائل النص عدل ثقة فقيه حجة، تحدث في زمنه عما نحن فيه اليوم، ووقع ما حذر منه، أدرك ﷺ أن ثمة اشتباهاً في وجوب الحد سيقع فيه من يقف على النص القرآني ويغفل بيان السُّنَّة.

دار الزمان، وأنكر الخوارج حد الرجم، وبعثت قولهم القراءات المعاصرة اليوم، وأصغت إليه أسماعٌ وأفئدة، وحملت الصحف وشبكات المعلومات العالمية والكتب الدعوة إلى ترك تنفيذ هذا الحد، وسهل عليهم رده بمساعدة ثقافة حقوق الإنسان بظهيرها الفلسفي المتصل بالفكر الغربي.

والذين تحملوا هذا الخبر ورووه لنا لم يكن لهم علم بحاجتنا لهذا النص اليوم، فلم يكن في زمنهم مدرسة ذائعة الصيت تنادي بإلغاء حد الرجم، فالذي استقر في

(١) ينظر: جدل الأصول والواقع ١٥٣.

(٢) ينظر: أصول الشريعة، العشماوي ١٥٤.

(٣) صحيح البخاري ٨٦، كتاب الحدود ٣١، باب رجم الحبلى من الزنى إذا أحصنت، برقم (٦٨٣٠)؛ صحيح مسلم ٢٩، كتاب الحدود ٤، باب رجم الثيب في الزنا، برقم (١٦٩١).

علمهم أن الرجم عقوبة ثابتة في الإسلام، قال ابن عباس ﵄: «من كفر بالرجم فقد كفر بالقرآن من حيث لا يحتسب»[(١)].

وقال ابن حزم: «وقد أجمع المسلمون إجماعاً لا ينقضه إلا ملحد أن الزاني المحصن عليه الرجم حتى يموت»[(٢)].

القراءة المساندة للخطاب:

تتميز هذه القراءة بابتعاد موضوعها عن واقع التطبيق أكثر من غيرها، وليست الدعوة لبحثها إلا لمقصد واحد لا يختلف فيه أهل الدراية بالمنهج، وهو توسيع جبهات القراءات المعاصرة ومنافذها الشاغلة للساحة الثقافية، ولفت الأنظار بصورة أعرض من حال ما سواها من الفروع التي تعمل فيها هذه القراءات، فلم يكن هذا الحد بحاجة لهذا النكير العريض؛ لصعوبة إثبات موجبه، وحتى إذا ثبت بالبينة في أندر الحالات أمكن درؤه بأي شبهة؛ ولهذا رأى بعض الفقهاء أن إعراض النبي ﷺ عن ماعز أربع مرات وهو يقر بالزنا كان استثباتاً لوجود السبب وانتفاء الشبهة التي تدرأ الحد[(٣)].

وإذا كانت الحدود تُدرأ بالشبهات، فهذا الحد من أوسع ما يمكن درؤه بالشبهة، ومن ثم ندرة تنفيذه، مع ثبوت أثره في تغليظ التحريم والزجر عن الزنا؛ لحفظ الأعراض وصيانة الأنساب وتزكية الأسرة والمجتمع، فأي نازلة دعت القراء المحدثين لمناقشة هذا الحد اليوم؟

حد القتل العمد في القراءات المعاصرة:

يرى بعض القراء الجدد أن قتل القاتل عمداً قصاصاً من العقوبات التي يجب إلغاؤها؛ لأنها ليست واجبة في الشريعة الإسلامية، وبها من الشدة ما يعارض مبادئ الإسلام[(٤)]، ويؤيدون رأيهم هذا بما يلي:

١ ـ جعل الله رد العدوان بمثله جائزاً لكنه أمر بالعفو وحث عليه، والذي حصل أن الفقهاء (كعادتهم في الإغراق في التفصيلات) أمسكوا بعقوبة الإعدام وتركوا

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى ٤/ ٢٧٥؛ والطبري في تفسيره جامع البيان ٨/ ٢٦٢ برقم (١١٦٠٩) و(١١٦١٠)؛ وابن حبان في صحيحه ١٠/ ٢٧٧، والحاكم في المستدرك ٤/ ٣٥٩، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه).

(٢) طوق الحمامة، ابن حزم ٢٨٧.

(٣) ينظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد ٨٦٦.

(٤) ينظر: الإسلام والحداثة، ١٢٨.

العفو ثم أصلوا في الضمير الإسلامي أن القصاص حكم إلهي لا تجوز مخالفته.

٢ ـ حكم القصاص غير متفق عليه، فهناك من يرى أنه ينافي حقوق الإنسان وينفر من الإسلام.

٣ ـ حكم القصاص فرضته تأويلات الفقهاء قديماً، وهي تأويلات تعارض روح النص ومقاصد التشريع، والوضع التأويلي الذي يعيشه المسلم المعاصر يفرض عليه قراءة أخرى لا تقل مشروعية عن القراءة التقليدية[١].

٤ ـ تعويض عقوبة الإعدام بالسجن أو غيره لا يتنافى والمبدأ القرآني العام[٢].

٥ ـ استبدال عقوبة الإعدام بغيرها يحقق القصد من العقوبة، ويساير روح الشريعة وأهدافها، وفي هذا العصر أصبح للقوى البشرية قيمة، والقصاص يؤدي إلى بتر عضو نافع، وله دور في الإنتاج[٣].

٦ ـ القصاص عقوبة تمثل البعد العربي للدين، بما حافظ عليه من عادات المجتمع القبلي العربي وأعرافه[٤].

في صيغ الإيراد:

تقول هذه القراءة إن الفقهاء عطلوا النص الآمر بالعفو لصالح الأمر بالقصاص، فأين حصل هذا، ومن هذا الفقيه الذي عطل الأمر بالعفو وأقام نص القصاص، وأي فائدة يحصدها هذا الفقيه (الذي لا يوجد) من تعطيل العفو وإقامة الحد؟ الذي يعرفه العوام أن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ثابت الحكم واضح الدلالة لم يغيره لا فقيه ولا مفسر.

وكما أن القصاص ثابت في محله فالعفو ثابت في محله أيضا، وهذا معلوم من سُنَّة النبي ﷺ، قال أنس بن مالك رضي الله عنه: «ما رأيت النبي ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو»[٥]. واستنباطاً من النص «أجمع أهل العلم على إجازة العفو عن القصاص وأنه أفضل»[٦].

(١) ينظر: الإسلام والحداثة، ١٢٨، ١٢٩؛ الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٦٩؛ لبنات، ١٤٩.

(٢) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٦٨.

(٣) ينظر: أصول الشريعة ١٧٠.

(٤) ينظر: الإسلام العربي ٤٥.

(٥) سنن أبي داود ٣٣، كتاب الديات ٣، باب الإمام يأمر بالعفو في الدم، برقم (٤٤٩٧)؛ سنن النسائي ٤٥، كتاب القسامة ٢٨، باب الأمر بالعفو عن القصاص، برقم (٤٧٨٤).

(٦) المغني ٨/ ٣٥٢.

إلا أن يكون العفو ترك القاتل عمداً عدواناً يسرح ويمرح، لا قود ولا دية بعفو من أولياء الدم يحجزه ومثله عن معاودة القتل، ويكون كابحاً لهيجان الشر حيث قامت دواعيه، فهذا ما لا تعرفه الشريعة ولا تعترف به، وليس من العفو لا شرعاً ولا لغة ولا عرفاً.

يتبين من ذلك أن اتهام الفقهاء بأنهم حذفوا حكم العفو وأقروا حكم القصاص قصة مخترعة لا وجود لها، ومثلها قولهم إن حكم القصاص غير متفق عليه، فهناك من يرى أنه ينافي حقوق الإنسان وينفر من الإسلام، والمعلوم يقيناً أنه لا يوجد منتسب للفقه قال بهذا لا في غابر الزمان ولا في حاضره، لكن الكتاب والصحفيين وأشباههم فقهاء في فكر القراءات المعاصرة.

تطبيق الهيرمينوتيكا:

منحت هذه القراءة نفسها امتياز الحكم على الفقهاء بأنهم في بحوثهم لحد القصاص كانوا مؤولين، ثم قررت إلغاء تأويلاتهم؛ لأنها عندهم قديمة وتعارض روح النص ومقاصد التشريع، والوضع التأويلي الذي يعيشه المسلم المعاصر يفرض عليه قراءة أخرى لا تقل مشروعية عن القراءة التقليدية.

ويجب التنبيه هنا على أن فقه القصاص مؤسس على دلالة النصوص لا التأويل، ثم إن التأويل الذي تريده هذه القراءات هنا ليس التأويل المعروف بضوابطه المنهجية في الشريعة الإسلامية بل يقصدون به التأويل بمعناه الغربي Hermeneutics وبين التأويلين فرق وأي فرق، فالتأويل في الشريعة الإسلامية لا يكون صحيحاً مثمراً إلا بشروط، منها أن لا يؤول الصريح الواضح، والقول بضرورة تأويل حد القصاص استعمال عشوائي حتى للهرمينوتيكا أو متعمد بناءً على فرضية جهل المتلقي بمعنى التأويل.

والقود بالنفس ليس للفقهاء شأن في تأويله أو تفسيره لاستغنائه بالوضوح والقطعية، وقد أدرك الفقهاء ذلك فلم يتعرضوا لتوضيح الواضحات، ولم يحوموا على القطعيات، بما تقرر عندهم منهجاً وعقلاً أن «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه، والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها»[1].

---

(١) إغاثة اللهفان ١/٤٨٨.

وهل يشك عاقل في أن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، نص قطعي في دلالته واضح في معناه صريح في مقصده، وأي وجه لصرف اللفظ عن ظاهره هنا؟

الجواب لا وجه لذلك إلا أن يكون التأويل اختراع معاني منبتة عن كل دلالات النص الظاهرة منها والخفية.

ذريعة المقاصد:

تعمل القراءات المعاصرة على تشغيل ذريعة المقاصد خصوصاً في فقه العقوبات، وأوسع ما تعرضه في ذلك القول بأن الحدود في الأصل شُرعت للردع، والردع يتم بوسائل متغيرة من زمن إلى آخر ومن شخص إلى آخر.

وتضيف إلى ذلك أن هذا هو المبدأ القرآني العام في تشريع الحدود، فإذا تحولت عقوبة القتل من الإعدام إلى السجن لا يعني ذلك مخالفة للشريعة، بل هو في الحقيقة تنفيذ لمقصد الشرع من العقوبة.

ولو صح هذا الكلام لكان ورود بعض العقوبات بالنص ضرباً من اللغو والحشو، والقرآن منزه عن ذلك، ولا يفصل في شيء إلا لحكمة بالغة، والجرائم كثيرة، ولم يضع القرآن ولا السُّنَّة لكل جريمة بعينها عقوبة بعينها، واختصاص الحدود بالنص عليها قرينة على ثبات أحكامها وعموم مصالحها لكل زمان ومكان.

ولا يعني ذلك أنها شُرعت في قوالب جامدة بل هي مرنة يحركها الفقه حركة منظمة لا تغير حقائقها، يفسر الفقيه نصوصها، ويدرس ما ظهر من حِكمها، ويعين محالها وطرق وشروط تنزيلها وموانعها، ووسائل تنفيذها بضوابط المنهج ولوازمه.

رابعاً: العلمانية من رفض النص إلى قراءته

مصطلح العلمانية دخيل على الثقافة الإسلامية، وهو ترجمة للمصطلح الإنجليزي secularism ومعناه المهتم بالدنيوي، والتربية اللادينية[(١)]، والسلطة اللادينية المناهضة للكنيسة، والشيء المرتبط بالحياة المعاصرة مادياً، والعلماني هو الشخص الذي لا اعتبار عنده للدين والعبادة[(٢)].

(١) اللادينية Nontheism اتجاه فكري غربي رافض للمرجعية الدينية، ويرى الأديان من صنع الإنسان، وينكر أن يكون ثمة حقيقة مطلقة، ويرى البعض أن اللادينية لا تؤمن بوجود خالق، وليس لديها في نفس الوقت قناعة بعدم وجود الخالق، فهي بذلك إلحاد ضعيف، وممن كتب عنها كابورالي Caporale وجروميلي Grumelli.
ينظر: المعجم الفلسفي ٥٢٠.

(٢) ينظر: العلمانية، سفر الحوالي ٢١ ـ٢٣؛ العلمانية، محمد مهدي شمس الدين ١٢٥.

ويرى البعض اشتقاقها من العِلم فهي عِلمانية بكسر العين، وهذا غير صحيح، لاشتقاق الكلمة من العالَم؛ لأن secularism مشتقة من الكلمة اللاتينية saeculum ومعناها العالم الزمني المتميز عن العالم الروحي[1].

ويبذل كثير من العلمانيين المعاصرين جهداً موحداً لقلب مفهوم العلمانية من معناه الحقيقي إلى معنى صديق للدين يقولون إنه لا يعاديه، بل يعادي القائمين به الذين يطلقون عليهم.. المؤسسة الدينية.

لكن منهم من يعترف بأن المصطلح في أصل منشئه في الغرب «لا يشير في اشتقاقه من قريب أو من بعيد إلى العلمانية التي تعني أو تشير لأول وهلة أخذ كل شيء بالعلم والمنطق والعقل»[2]. والعلمانية ظاهرة مشتهرة مدروسة دراسات موسعة، وهذا ما يجعل التعريف المتقدم كافياً على سبيل الرمز والمناسبة لمقام الحديث عن دورها في تكوين القراءات المعاصرة.

ومفتتح القول في الدور العلماني أن القراءات المعاصرة لم تنفرد في التأليف مباشرة بحسب ما تعرض من المناهج، فقد ساندتها أقلام العلمانية التي استهدفت النص الشرعي بإنكاره والدعوة إلى رفضه علناً، والفصل بينه وبين الحياة من خلال إنكار صلاحية الشريعة للحكم، والربط بين النص الشرعي وحالة التخلف الذي أقعد الأمة الإسلامية، وازدراء العلوم الشرعية، ومحاربة الخطاب الإسلامي بكل مفرداته، وازدراء كل مظاهر الالتزام بالدين، واستخدام السلطة السياسية لإقصائه من خلال السيطرة على وسائل الإعلام المختلفة، إلى نهاية تلك القائمة الطويلة التي ملأت (ولا تزال) قاموس الصراع الإسلامي العلماني.

كان ذلك المهاد من صنع العلمانية في خطابها الأول الذي بدأ إلحادياً أو متمرداً يزدري الدين ويحتقر التدين، ويدعو بصراحة لفصله عن الحياة وعزله في المسجد، ولهذا الخطاب انعكاس واضح الأثر في كثير من التأويلات التي قيدت بها بعض النصوص، ثم تحول الطرح العلماني في أغلبه إلى الدعوة لتجديد الدين، وانحسر مد الإلحاد المعلن الذي ظهر في مقالات إسماعيل مظهر[3] وإسماعيل أحمد

---

(١) قال عزيز العظمة إن العلمانية مشتقة من العِلم؛ فهي بكسر العين، ولم يقدم دليلاً يؤيد ترجيحه ذلك، بل نقضه بما أورد من أصل المصطلح في موطنه، ينظر: العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ١٨؛ ورجح عادل ضاهر أن العلمانية مشتقة من العالم لا من العلم، وهذا صحيح إذا عدنا إلى أصل الكلمة في موطنها.

(٢) الدول الأكثر علمانية هي أكثر الدول ابتعاداً عن الإرهاب، شاكر النابلسي ١٣٧، ضمن كتاب: العلمانية مفاهيم ملتبسة، تحرير: لحسن وريغ، وأشرف عبد القادر.

(٣) إسماعيل مظهر بن محمد بن عبد المجيد، مصري، عمل عضواً في المجمع اللغوي، أصدر مجلة العصور =

أدهم[1] مؤلف (لماذا أنا ملحد؟) وصادق جلال العظم[2]، ومنصور فهمي وأمثالهم.

وبذلك تحول الخطاب العلماني ليصبح العلمانيون قطب رحى القراءات المعاصرة بعد إرجاء مفردات الخطاب السابق إلى حين[3].

ولم يكن ذلك التحول مباغتاً بل يمكن اعتباره امتداداً للمواقف العلمانية الحذرة التي لم تصرح بما صرح به فريق الإلحاد، أما اليوم فالغالب في خطاب العلمانية القبول بالدين ونصوصه، ولكن وفق قراءات لها القول الفصل في تفسير النصوص وتأويلها.

ولهذا يرى القراء المعاصرون مشروعاتهم في إعادة قراءة النص جزءً من أمواج التغيير التي لن تبقي من القديم شيئاً، والدين ونصوصه بعض ذلك القديم، ويبشرون بقيام العلمانية «بغزو المجتمعات العربية في العمق، وبصورة ثابتة، لا رجعة فيها على المدى الطويل»[4].

وذلك ما صرح به أركون بما لا يحتاج إلى تعليق بقوله: «العلمنة تكتسح اليوم تحت غطاء ديني وشعارات دينية كل أرض الإسلام، ولا أحد يعلم بذلك»[5]، وهذا سر الصنعة الجديدة في إنتاج الفتاوى وتحليل النصوص، وفرض رؤى تنقض الدين باسم المنهجية العلمية والبحث الموضوعي المتقدم، وإعادة قراءة التراث ونقده.

= سنة (١٩٢٧م)، ورأس تحرير مجلة المقتطف (١٩٤٥ ـ ١٩٤٨م)، من تآليفه: «الإسلام لا الشيوعية» و«ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء» توفي بالقاهرة سنة (١٩٦٢م).
ينظر: الأعلام ١/ ٣٢٧.

(١) إسماعيل بن أحمد بن إسماعيل بن إبراهيم باشا أدهم، تركي، كان له معرفة بالرياضيات واشتغال بالتاريخ، حصل على الدكتوراه في العلوم من جامعة موسكو سنة (١٩٣١م)، وعين مدرسا للرياضيات في جامعة سان بطرسبرج، وانتخب عضوا أجنبياً في أكاديمية العلوم السوفييتية، أشرف على طبع كتاب المستشرق سبرنجو، عن حياة (محمد) ﷺ، انتخب وكيلاً للمعهد الروسي للدراسات الإسلامية، من تآليفه: «من مصادر التاريخ الإسلامي» و«نظرية النسبية» أغرق نفسه بالأسكندرية متحراً سنة (١٩٤٠م).
ينظر: الأعلام ١/ ٣١٠؛ معجم المؤلفين ٢/ ٢٥٨.

(٢) صادق جلال العظم، كاتب سوري، درس الفلسفة بالجامعة الأمريكية، ودرَّسها في جامعة برنستون، والجامعة الأمريكية ببيروت، وجامعة الأردن، وجامعة دمشق، من مؤلفاته: «نقد الفكر الديني».

(٣) من نماذج ذلك الخطاب كتاب: نقد الفكر الديني لصادق جلال العظم، أصدره سنة (١٩٦٩م) سخر فيه من الإيمان بالله، واستهزأ بالأديان السماوية، وقال بتعارض الإسلام مع العلم، وأعاد طرح آراء المستشرقيْن (ترتون) و(فنسنك) عن شخصية إبليس وأنها من إنتاج الخيال الديني، ودعا لنبذ حقائق الدين عن الكون والإنسان، وعد التخلف والهزيمة أثراً من آثار الدين، وكان نقده للدين مباشرة، ولم يفصل بين الدين وفهم الدين كحال القراءات المعاصرة التي يعد هذا الفصل من أبرز وسائلها.
ينظر: نقد الفكر الديني، د. صادق جلال العظم.

(٤) لبنات ٣٠.

(٥) الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، أركون، مقال في مجلة الفكر المعاصر، عدد (٦٢، ٦٣) ترجمة: هاشم صالح، نقلاً عن: العلمانيون والقرآن الكريم ٢٤٩.

ولذلك التحول أسباب يعرفها القراء المعاصرون، لكن أهمها أن الخطاب العلماني العتيق كشفت مفرداته لما اشتدت الدعوة للعودة إلى الإسلام عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، وأحست الأمة بمجموعها أن الخطاب العلماني ينتزع روحها ويستهدف أعز ما تملكه وهو دينها وثقافتها[١].

ولم يكن ذلك التحول برؤية واحدة ترى إعادة قراءة التراث هو الحل لاستنهاض العلمانية من جديد، لكنه الغالب، فمثالاً رأى بعضهم أن العلمانية تراجعت في العالم العربي والعلمانيون هُمشوا، واقترح لذلك إعادة غرس دعائم جديدة للعلمانية تمكنها من مقاومة الرافضين لها، وتلك الدعائم قد تكون فلسفية أو تاريخية أو موضوعية، وليس منها العودة إلى النص الديني كما فعل علي عبد الرازق والعشماوي وخلف الله[٢].

ومن وجهة نظر ماركسية علمانية تكون العودة إلى التراث بهدف: «سحب البساط من تحت أقدام المتاجرين بالدين، وبهدف التصدي للفلسفة الظلامية بأسلحة فكرية من نوع الأسلحة نفسها التي تستخدمها في معركتها ضد الأيدلوجية التقدمية»[٣].

تغيرت إذاً النظرة للدين فأصبح الدين في الخطاب العلماني «ظاهرة مميزة للجنس البشري منذ تكونه، وسمة متأصلة في النفس الإنسانية»[٤].

ويرى القراء الجدد أن تحول الخطاب العلماني إلى المبادرة بقراءة النص الشرعي ومباشرة الفتوى هو الوسيلة الناجحة لتحسين صورة العلمانية التي لا تعني اليوم كما فُهم عنها قديماً فصل الدين عن الدولة، بل هي «فصل المؤسسة الدينية عن الحياة والمجتمع»[٥]، والمؤسسة الدينية عندهم هي فقهاء الشريعة الذين يقومون بدور الكهنة في المسيحية!.

وكان من المهم للعلمانية أن تُدعم سريعاً بخطاب جديد يعوضها عن فشلها الذي

---

(١) لاحظ باحثون هذا التحول في مرحلة مبكرة، وذلك من خلال تغيير صيغ الخطاب العلماني في كتابات كثير منهم، وبخاصة الخطاب الشيوعي، إذ أوصى (تولياتي) الزعيم السابق للحزب الشيوعي الإيطالي بعدم مهاجمة الأديان عموماً والإسلام خصوصا، ونشرت مجلة (أكونومست) الشيوعية في (يناير/ ١٩٦٥م) دعوة إلى استحداث تكتيك جديد في الحرب على الأديان، لكن العلمانية لم تصل إلى ما عليه اليوم إلا بالقراءات المعاصرة التي ظهرت كتأثر بالغرب قبل تحول الخطاب العلماني.
ينظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي ٢٦، ٢٧، من مقدمة الطبعة الأولى.

(٢) ينظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر ٥، ٦.

(٣) نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، توفيق سلوم، نقلاً عن: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ١٥.

(٤) المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، نضال الصالح ٢٠٩.

(٥) المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع ٢١١.

كان سببه برأي أحد كبار القراء المعاصرين استخدام الخطاب القديم والبنى القديمة فالخطاب العلماني يحتاج اليوم بعد فشله إلى: «... بنى جديدة تسنده»[1].

ولنجاح الخطاب العلماني يجب الانتقال من النظرة المؤدلجة للتراث إلى النظرة المعرفية؛ فالتراث ليس أكثر من ميدان للمعرفة تفيدنا في الحاضر والمستقبل؛ لأننا لا نستطيع أن نقول للإسلام قف مكانك حتى نقيم دولة أخرى على أسس غير إسلامية، لكي تقام مثل هذه الدولة يجب أن يكون هناك اتجاهات فكرية قادرة على تغيير البنية الفكرية العامة[2].

وهكذا تحولت العلمانية لتصبح «إعادة قراءة لمبادئ الأديان السماوية بمفاهيم حديثة، وتسعى إلى إنجاز المثل العليا التي بشرت بها تلك الأديان بوسائل أثبتت التجربة نجاعتها، فليس هناك أي مشكل بين العلمانية والأديان وخاصة الدين الإسلامي»[3].

وتلك الوسائل التي أثبتت التجربة نجاعتها هي حزمة المناهج الغربية التي تُسخر شكلاً بمثابة تصريح للدخول إلى عالم الأحكام الشرعية، أما عن المشكل بين الإسلام والعلمانية فليس كما قال إنه لا وجود له، بل هو مرعب؛ لأن العلمانية لا تبقي من الإسلام شيئاً، وهذا معنى قولهم إن العلمانية ليست ضد الدين، وهم يقصدون بالدين شيئاً آخر غير الذي رضيه الله لعباده ورضوا به طائعين، وذلك ما صرح به عبد المجيد الشرفي بقوله عن صلاحية الإسلام لعصرنا «... وهو صالح اليوم لكن بطريقة تختلف عن ما ارتضاه المسلمون عبر التاريخ في ظروف المجتمعات قبل الحديثة»[4].

ولعل هذا الطرح من الوضوح بمحل لا يحتاج إلى تعليق، فتطوير الوسائل وتحديثها وتغيير مواقعها أمر تعرفه كل التجمعات الفكرية عبر التاريخ، والعلمانية فعلت ذلك، وبدأت تستهدف البنى الثقافية للمجتمع الإسلامي بخطاب جديد.

وفي دور التنفيذ ألغى عبد المجيد الشرفي الصلاة والصوم، وأباح الخمر، وألغى حد السرقة ثم قال: «وبذلك فقط في نظرنا يكون الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان»[5]، وهكذا قالت القراءات المعاصرة إنها مهتمة ببقاء الدين صالحاً لكل زمان

(١) العلمانية ظاهرة سوسيولوجية ليست ضد الدين، عبد المجيد الشرفي، ١٢٦.
(٢) ينظر: الثابت والمتحول، أدونيس ٣/ ١٤٢، ١٥٥.
(٣) العلمانية إعادة لقراءة الأديان السماوية بمفاهيم حديثة، عبدو الفيلالي ٧٠.
(٤) العلمانية ظاهرة سوسيولوجية ليست ضد الدين، عبد المجيد الشرفي ١٢٩، ضمن كتاب: العلمانية مفاهيم ملتبسة، تحرير: لحسن وريغ، وأشرف عبد القادر.
(٥) تحديث الفكر الإسلامي ٩٦.

ومكان بإلغاء جميع أحكامه وشرائعه تحت ذرائع شتى تصفها بالعلمية والمنهجية والحديثة!

ومن وجهة نظر علمانية لم يكن الخطأ من العلمانية فيما مضى، بل أخطأت الأنظمة العربية في ممارستها؛ «فالاستبداد والقهر عندما يسد منافذ الفكر الحر لا يترك غير منفذ واحد مفتوح، هو الهرب إلى الدين، والنتيجة أن الاستبداد والقهر وحجز الحريات الفكرية والسياسية هي أكبر خادم للنزعات الدينية الأصولية في المجتمعات العربية»[١].

وكان هذا التحول في الخطاب من أبرز اهتمامات أركون؛ ولأجله استخدم مصطلح العلمانوية ليدل على التوجه المتشدد الذي يزدري الدين ويحاربه، في مقابلة العلمانية التي تعترف بالدين وتبجله، وتخشى عليه من الغلو، وتعمل لتطويره وتجديد مفاهيمه وتلك رسالة القراءات المعاصرة.

ومن هذا المنطلق انتقد أركون علمانية أتاتورك؛ لأنها كما قال خطرة ثقافياً وعقلياً؛ لتجاهلها البعد الديني، وذلك سبب عودة الأيدلوجيات[٢] الدينية إلى تركيا، ومثلها علمانية الحبيب بورقيبه؛ فقد تجرأ وأذن بالفطر في رمضان، ومنع تعدد الزوجات؛ متأثراً بالنموذج العلماني الفرنسي الذي كان يرى حذف المرجعيات الدينية؛ لأنها سبب فتنة، ومع أنه كان على حق إلا أن العلمانية تحتاج إلى إعادة التفكير في العامل الديني، وينبغي تمهيد الأرض وتحضيرها قبل اتخاذ قرارات تساعد على رجوع الناس بقوة للدين[٣].

وفي الشق التنفيذي يرى أركون أن «هناك تعليم علماني للتيولوجيا وتاريخ الأديان والفكر الديني يقابل التعليم التقليدي والإيماني العقائدي، وهذا هو أفضل معنى للعلمنة»[٤].

تلك خلاصة لتنظير أركون الجديد للعلمانية في رسالتها الجديدة التي توافق على وجود دين وشعائر دينية (لا تُمس)، وإنما يعاد تشكيلها بقراءات معاصرة وجديدة، تأتي على كل مفاهيم الدين بالتغيير، وفي مقدمتها الأحكام الشرعية!

---

(١) المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع ٢١٣.

(٢) الأيدلوجيا Ideology منهج في التفكير يقوم على افتراضات وعقائد وتفسيرات وسياسات معينة ومترابطة، والأيدلوجيا الدينية هي ماكان محتواها من ذلك متعلقاً بالدين ومؤسساً على تعاليمه.
ينظر: المعجم الفلسفي ١٠٦.

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٧٦ ـ ٢٧٨.

(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٩٥.

(ولإنقاذ الإسلام) ظهرت فرق عديدة بعضها يرى النص هو القرآن، وليس للسُنَّة دور يذكر في التشريع كمحمد شحرور ومقلديه[1]؛ لما لاحظوه من عموم النص القرآني وإجماله، الأمر الذي يساعد على اختراع أحكام جديدة يمكن اعتبارها تجديداً للدين، ونُشرت كتب تدعو إلى ذلك منها كتاب «من مصادر التاريخ الإسلامي» لإسماعيل أدهم رأى فيه أن الحديث النبوي كله كذب، ولا يجوز اعتباره مصدراً للتشريع، وأن نسب الرسول ﷺ مزور، وعبد المطلب ليس جده ﷺ، وغير ذلك من الشبه المنبتة عن بينات التاريخ والبحث العلمي[2].

ولا يزال بعض القراء المحدثين يبجلون أصحاب تلك النحلة ويبدون اهتماماً بالقرآنية الداعية لنبذ السُّنَّة، ويرون أن عمر مؤسسها، وأنه كان يرفض أي سلطة تشريعية تزاحم القرآن[3].

والحق أن اجتهادات عمر ﷺ كانت من العمق بمحل لا تدركه القراءات المعاصرة؛ لذلك اشتبهت عليهم قديماً، ولقد استرعت اهتمام الشافعي أثناء صياغة المنهج الفقهي في قراءة النصوص؛ فنبه على منهج الفاروق في الانقياد للنصوص والاجتهاد في دائرة المنهج الفقهي[4].

وبعضها يرى النص هو القرآن والسُّنَّة، لكنه يقرأ القرآن قراءة على طريق مدرسة التنوير التي نشأت في أوروبا؛ لذلك قام بتأويلات شاملة للتراث الإسلامي ليوافق الفكر الأوروبي (الناهض).

وآخرون تفرغوا للنبش في المتشابهات، وتتبع الفتاوى والأخبار الشاذة ونسف منظومة الحديث النبوي بذريعة نقد متون الأحاديث[5].

ثم بدأ كل من موقعه، وبحسب تخصصه، فالذي درس النقد ونظرياته المعاصرة شرح النص على طريقته، والذي درس التاريخ ومناهج تحليله أسهم في قراءة السيرة النبوية وتحليل الأحداث بنمط خاص به، وتعرض لما يصادفه من النصوص فاستنبط منها وفق ما رضيه منهجاً[6].

---

(١) إنكار السُّنَّة كمصدر للتشريع اكتفاءً بالقرآن نحلة قديمة حذر النبي ﷺ منها، وتصدى لها الفقهاء منذ الشافعي، ولا يزال لها مروجون ودعاة إلى اليوم.

(٢) إسماعيل أدهم، تركي درس في روسيا، وعمل عضواً لأكاديمية العلوم الروسية ووكيلاً للدراسات الشرقية، للمزيد عن الكاتب والمعطيات الواردة في المتن ينظر: نظرية الفقه في الإسلام ٢٥، ٢٦.

(٣) ينظر: في الائتلاف والاختلاف ١٥٩.

(٤) ينظر: الرسالة، الشافعي ٤٣٥.

(٥) من هذا الفريق ـ نموذجاً ـ: إسماعيل الكردي في كتابه «نحو تفعيل قواعد نقد المتون».

(٦) من هذا الفريق ـ نموذجاً ـ: هشام جعيط.

وكذلك الذي يتعلق بظواهر شعارات التنوير والتجديد والنهضة، والجميع شاك من فقه السلف، يرميه بالجمود ويحمِّل الفقهاء والأصوليين والمفسرين تبعة التخلف الذي تعيشه الأمة في حاضرها اليوم.

ولم يؤثر ذلك التنوع في القصد والهدف، فهو تعطيل النصوص الشرعية وإلغاء عملها في توجيه الحياة وإدارة عجلتها، وربطها بخالقها أمراً ونهياً.

ولقد فات القوم في غمرة الحماس أن يتنبهوا إلى أنهم أصبحوا كلهم ومن جميع المواقع يشرحون النص ويفسرونه ويؤولونه، ويفتون ويتحدثون عما يجب ولا يجب، وما يحرم وما يجوز، وهذه ظاهرة لافتة للنظر مثيرة للريب، سيكون لها حظ من التعليق عند الكلام عن موقف القراءات المعاصرة من قانون الخبرة في البحث الفقهي على وجه الخصوص.

ولم يتمكن ذلك التحول من تثبيت الصورة الجديدة للخطاب العلماني، فقد بدت مرتعشة تكشف عما خلفها؛ لأنها تناقض حقيقتها، وهو ما تبرم منه بعض أشياع القراءات المعاصرة قال علي حرب في معرض تقويم مشروع نصر أبو زيد إنه: «يبقي على مفهوم الوحي الإلٰهي، ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث، ينفي الوجود الماورائي للنص، ويؤمن بمصدره الإلٰهي؛ يعترف بأن الدين عنصر ضروري في النهضة، ولكنه يعمل على تحريره من أبعاده القدسية وأصوله الخرافية، باختصار إنه يتمسك بدور الدين مع إيمانه بالعلمانية؛ لأن العلمانية ليست برأيه نقضاً للدين، ولا نفياً لدوره في المجتمع»[(١)].

وهذه التناقضات التي ينكرها علي حرب في سياق النقد الموضوعي واضحة الأسباب، تشرح تحول الخطاب العلماني من رفض الشريعة إلى إعادة قراءة نصوصها، ويصرح نصر أبو زيد في مقام تأكيده أن العلمانيين (بخصوص مسمى العلمانية) «. . . يتجنبون هذا الوصف، ويتحدثون بدلاً من ذلك عن الصراع بين ثقافتين، الثقافة التقليدية المحافظة من جانب، والثقافة الليبرالية[(٢)] أو ثقافة التنوير من جانب آخر»[(٣)].

---

(١) نقد النص ٢١١.

(٢) الليبرالية Liberalism اشتقاق من الكلمة اللاتينية Liber ومعناها الحر، والليبرالية مذهب يدعو لتحرير الفرد من أي سلطة على تفكيره أو معيشته، ويؤيد النظم البرلمانية والاقتصاد القائم على المنافسة الحرة، ويرفع شعار دعه يعمل دعه يمر، وهي كغيرها من الفلسفات متأثرة بموقف الثقافة الغربية من الدين، لا سيما فيما يتعلق بمدى الحريات وموقفها من الدين ونصوصه، والمستلهمين لفكرها من المسلمين لا يستثنون منها شيئاً، بل يأخذونها بأوقارها جملة.

ينظر: المعجم الفلسفي ٥٤٩.

(٣) التفكير في زمن التكفير ٣١.

وفي موضع آخر يقول إن العلمانيين «يخضعون للابتزاز الديني في أغلب الأحوال، فيتحاشون استخدام مصطلح العلمانية؛ تقية وخشية الاتهام بالكفر والإلحاد»[1].

والعلمانية في نظر الكاتب نفسه هي: «التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»[2].

ولكل ما سبق تعمل القراءات المعاصرة على اكتساب مشروعية تمكنها من القول في دين الله، وترى أن ذلك لا يتم لها إلا بمزيد من التلاعب بالمصطلحات؛ حتى تبقى نتائجها من داخل الإسلام لا من خارجه[3].

وصفوة القول أن العلمانية معروفة مصطلحاً وتاريخاً ونشأة، ولا يخفى من أمرها شيئ، وليس لها أدنى علاقة بالفهم العلمي للدين، والمعروف اليوم وبلسان أهلها أن خطابها تحول؛ خوفاً مما يسميه هذا الكاتب المنقول عنه سابقاً الابتزاز الديني.

والحقيقة أنه تحول ليحقق مكاسب في الواقع، ويدلس على الجمهور، فلا يوجد ما سماه ابتزاز ديني؛ لأن العلمانية هي التي تحاصر الدين مستنصرة بالفعل السياسي محليا كان أو عالميا، وليس العكس، والحالات الفردية التي ظهر فيها علمانيون ضحايا هي من مطبخ السياسة وموازين القوى، وليست من الخطاب الإسلامي في ذاته أو آثاره، أما قول العلمانية إنها الفهم العلمي للدين فلازمه أن من لم يكن علمانياً ففهمه للدين ليس علمياً!

وما ورد آنفاً لا يعني أن الخطاب العلماني في خطابه الأصلي كان من الغلو والرفض بحيث لم تصدر عنه دعوى للتجديد الديني بإعادة قراءة نصوصه؛ إذ حصل ذلك بصورة جزئية، وبما يمكن وصفه ببدايات التحول.

ولم تكن تلك البدايات على صورة الشمول الذي يتصف به خطاب العلمانية اليوم، ومن ذلك القبيل كانت قراءات رئيس تونس سابقاً الحبيب بورقيبة التي خلطها برفضه المعلن للدين، مع فرق مهم، وهو أنها كانت قراءات تنطلق من جبروت السلطة؛ لذلك اعتبرها البعض رعناء، وبعض القراء المعاصرين ينتقدون علمانية تركيا وعلمانية بورقيبة ويرونها متحجرة ومنغلقة[4].

وبالجملة ففي المرحلة الأولى للخطاب العلماني كان ازدراء الدين ورفضه هو

(١) التفكير في زمن التكفير ٩٣.

(٢) التفكير في زمن التكفير ٧٢.

(٣) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ١٠.

(٤) ينظر: وجها لوجه مع الفكر الأصولي ٥٢، وما بعدها.

السائد، ومن المعلوم في تاريخ المعارف والثقافات البشرية أن الأفكار تتغير بتغير دوافعها؛ فلو عادت الشيوعية مثل ما كانت عليه لعاد الخطاب العلماني إلى سابق عهده، ولحكم على القراءات المعاصرة هذه بأنها مضيعة للوقت معتبراً إلغاء الدين بصراحة أولى من التلبس به.

وفي ضوء ما تقدم يمكن للقارئ أن يدرك حرص العلمانيين وأوعية التغريب على التعلق بالخطاب الفقهي، إذ تظهر في كتاباتهم، هذا ليس من الدين، هذا لا نص فيه، هذا من اختراع الفقهاء، هذا من التراث ولا علاقة له بالوحي، هذا من قبيل العادات والتقاليد، وما شاكل ذلك، والمرادات الباطلة من تلك الإطلاقات لا تنفي ما تحويه من الصواب في مواضع النقد المؤطر بالمنهج.

وختاما هل كان هذا التحول ترتيباً داخلياً من وحي الواقع العلماني أم بإيعاز من الخارج؟ الحاصل أن الحالين سواء في مستوى الفعل والتأثير.

لكن (هاملتون جيب) GIBB يقول: «. . . الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول، فيجب أن يثبت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الأباطيل، وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئاً يعارض سلطة القرآن وأوامره؛ لنصل بها إلى نتيجة لا نبلغها إلا إذا اعتمدنا على القول بأنه من كلام الله، وبأنه لا يجوز الخوض فيه قليلاً أو كثيراً. . . فالمطلوب أساساً هو التأويل»(١).

وهذا الذي قاله (جيب) هو الواقع الذي تعيشه القراءات العلمانية المعاصرة، ترحب بالدين لكنها تقلب حقائقه وتلعب به، ومقالة جيب هذه جديرة بأن تُقرأ أكثر من مرة.

وفي (٢٠٠٧م) تحدثت بعض الصحف عن المؤتمر الذي تم تهيئته في ولاية فلوريدا بالولايات المتحدة الأمريكية للعلمانيين المسلمين، وكان عنوانه «القمة الإسلامية الإصلاحية»، وصرح بيان المنظمين للمؤتمر بأن هدفهم إعادة تفسير القرآن ونقده وتوسيع القراءات العلمانية للإسلام(٢).

ولعل كلام (جيب) GIBB في غاية الوضوح، وفيه تفسير لكل الجهود العلمانية التي تحاول تقديم مفهوم صديق يقول: إنه لا يعارض الدين، ولا يسعى للإجهاز عليه والخلاص مما تراه النخب العلمانية قيوداً ليست هي الدين ولا من الدين!.

---

(١) الاتجاهات الحديثة في الإسلام، جيب، ١٢٦، نقلاً عن: القراءة الجديدة للقرآن الكريم ٤٤.

(٢) ينظر: الأخبار اللبنانية ٢٦/ فبراير/ ٢٠٠٧م، نقلاً عن: التقرير السنوي الصادر عن مجلة البيان بعنوان «الأمة في معركة تغيير القيم» ٣٨.

خامساً: الثقافة بمفهوم مختلف

لا يُفهم من الحديث عن اتخاذ الثقافة وسيلة لنقض المنهج أنها في حال قطيعة مع الفقه الإسلامي، أو أن الثقافة مختارة خارج حدود المنهج الفقهي؛ فإذا نظرنا إلى الثقافة باعتبارها مساراً من مسارات المعرفة والحذق والفهم، كانت مكوناً فاعلاً في نسيج الفقه الإسلامي، إذ لا يسلم لفقيه غير مثقف.

وكيف لا يكون الفقيه مثقفاً وشرط فقهه العلم باللسان العربي وضعاً وبياناً، وبأصول الاستنباط وقواعد النظر في النص، وتاريخ النص زماناً ومكاناً وأسباباً، وهو الأوسع فهماً لمقاصد الشريعة ومآلات الأفعال ومواطن المصالح المرعية، وقبل ذلك هو الأقوم مسلكاً في الفضائل والمحامد، يجمع ذلك كله أنه ممن يرد الله به خيرا.

وكذلك إذا توسعنا آخذين بتعريف الثقافة بأنها: منظومة الأفكار والأنماط السلوكية والاجتماعية التي تطبع تصرفات الفرد وأساليب الحياة في مجتمع معين(١)، فإن الفقه الإسلامي أحد مكونات المعرفة الإسلامية الناظمة للفكر والسلوك وقوانين العمران.

إذاً فليس ثم' فقيه معتبر لا ثقافة له، والمشكل في مثقف لا فقه له، كما أن الخطر في اعتبار الفقيه غير مثقف، ومن ثم تقدم المثقف عليه، وهذا المثقف الذي صار يعرف بالمفكر يناقش كبرى معضلات الفقه، ويصدر رأيه فيها، ويرى لقلمه القدرة على سد مكان الفقيه، في حين ترسم للفقيه صورة قاتمة الألوان مبعثرة المعالم، والذي رسم هذه الصورة حضر مخيلته فقيه في المشرق أو في المغرب سيرته السلطة السياسية فعاش ببضاعة فقهه خارج مدار واقعه وتجاوز نواظم منهجه، فجاء هذا الراسم فنسج على ملامح هذه الصورة المزورة صورة اعتبرها لكل فقيه، بل عدها هي الفقه، والفقه منها براء.

إن التبشير الثقافي أو المفهوم الثقافي المبدل المقصود هنا هو نقل ثقافة الغرب بكل مفاهيمها وإقحامها في الثقافة الإسلامية دون تمييز أو بتمييز مدعى لا حقيقة له، وأول استخدام للثقافة تحويل الفكر الديني بما فيه النصوص الشرعية إلى نتاج ثقافي(٢) لتحل عليه كل مضامين الثقافة.

وذلك استخدام غير مشروع لمفهوم الثقافة التي تنبع دائماً من قيم المجتمع ومعتقده، والثقافة الإسلامية قِوامها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، ولا يتصور منشط ثقافي ينسب للإسلام ولا تكون له صلة بأصول الإيمان.

(١) ينظر: مشكلة الثقافة، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين ٩.

(٢) ينظر: الثابت والمتحول ٣/ ٢٩.

وهذا ما تعارضه القراءات المعاصرة بشدة، قال أركون: «. . . انبثاق حقل ثقافي أو ساحة ثقافية منفتحة على كل ممكنات التفكير، ومحررة (ولو جزئياً) من سيطرة وضغط كل السيادات والسلطات العقائدية، دينية كانت أم سياسية، في هذه الساحة الثقافية يكون امتلاك الأيدلوجيات ونقدها شيئاً ممكناً من الناحية الأبستمولوجية»[(١)].

ومفردات الصواب في كلام أركون هي: الانفتاح الثقافي، التحرر من ضغط السلطة السياسية أو السلطة الدينية القابعة تحت عباءة السلطان، لكنه لا يريد ذلك فحسب؛ فقصده سلطة النص في الأمر والنهي.

خلفية توظيف الثقافة:

المدخل الثقافي للقراءات المعاصرة تشبُّه بالغرب أيضاً، قال أركون في سياق دعوته لتفعيل دور المثقف المسلم في قراءة التراث الإسلامي: «قام الفلاسفة بدور حاسم في تدشين الموقف النموذجي للتيار الذي أدى في الغرب الأوروبي إلى انبثاق ما ندعوه بالمثقف أو ظهوره»[(٢)].

وتفاءل أركون بتزايد عدد المثقفين العرب، لكنه أشفق عليهم من ردة الفعل لتدخلهم في قراءة اللامفكر فيه، ومع ذلك نصحهم بمواجهة كل المخاطر المتوقعة.

ولم يفت أركون أن يشيد بمؤتمر المثقفين العرب الذي عقد في باريس عام (١٩٨٦م) وبدور رابطة المثقفين العرب في الولايات المتحدة الأمريكية، كما نبه على خيار الهجرة إلى الغرب ليتمكن المثقفون من إحداث التغيير المطلوب؛ فالمثقفون وحدهم القادرون على إحداث التظاهرات التي تنفجر فجأة في المجتمع[(٣)].

ويرى قارئ آخر أن المثقف الشجاع هو الذي يكون مثله الأعلى سقراط الذي دفع حياته ثمناً لفكره الجريء، وديكارت Descartes الذي عاش شريداً بسبب فكره، والتوحيدي الذي نُفي وأُحرقت كتبه، وأمثالهم[(٤)].

مستوى ركون القراءات المعاصرة إلى توظيف الثقافة:

أكد محمد أركون على دور المثقفين (الحديثين) من أساتذة جامعيين وباحثين وكتاب وفنانين وصحفيين في إدخال الثقافة الحديثة القائمة على إعادة تفسير النصوص

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٢٣٣.
(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٧.
(٣) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ١٨، ٢٦، ٢٧.
(٤) تنظر نصائح هاشم صالح لمثقفي التنوير في حوار نشرته جريدة المدينة الصادرة في السعودية، في ملحق الأربعاء الصادر بتاريخ: (٧/ جمادى الأولى، ١٤٣١هـ = الموافق ٢١/ أبريل ٢٠١٠م).

ونقدها وتأويلها إلى العالم الإسلامي[1].

وإذا تأملت تلك الصفات أدركت سر تجرؤ فئات من العاملين في ساحات الصحافة والإعلام والنقد والتاريخ والفلسفة على النص الشرعي وفقه الأحكام، فإذا أضيف إلى ذلك نهم الشهرة والظهور الذي رأت بعض النخب التي تدعي الثقافة هدم الثوابت طريقاً مختصراً لبلوغه، تبين جانب من جوانب ذلك الاندفاع الكبير للخوض في الفتوى ونقد العلوم الشرعية بغير بصيرة ولا خبرة.

وقد يبدأ المثقف بنية حسنة بالحديث عن ظاهرة القراءات المعاصرة فيعرف بأعلامها ويحلل بعض موادها باعتبارها ظاهرة حاضرة، فيتفق له منها ما يرضاه فينشره وفاءً لمهنته إذا كان صحفياً أو أديباً أو كاتباً له ممارسة بحثية، ثم لا يلبث أن يجد نفسه في صفها.

وهذا مدرك تنظره القراءات المعاصرة وتعول عليه، وترى في ذلك أن سالكي هذا السبيل «يصبحون طرفاً في معادلة الانحياز الإيجابي لهذا الإسلام الجديد، ويقفون ضمنياً في وجه ضروب الكتابات الدوغمائية»[2].

إن جوهر المشكلة التي أحدثتها القراءات الجديدة يسهم في تكوينها التبشير الثقافي من خلال اختراع العلاقة الباطنية بين النص (أي نص) والثقافة، ويعبر أحد القراء الجدد عن هذه العلاقة بأنها «معقدة وتتجاوز كل الأطروحات الأيدلوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص»[3].

ويعظم الخطب بتوظيف الثقافة كعارض دعائي فتصبح هي الميزان الذي يزن دلالة النص، فما ترفضه الثقافة لا يقع في دائرة النصوص المقبولة، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصّاً دالّاً فهو كذلك[4]، وهكذا يوظف مصطلح الثقافة ويعبأ بمثقلات لا تخدم الثقافة بل تستخدمها لتمرير الوافد الدخيل.

وذلك باختصار وقوع مشهود في ثقافة الأزمة، والأزمة هنا هي أزمة تبعية المغلوب الذي تكونت رؤاه في محنة التخلف والتقليد، والثقافة المقصودة هنا أشتات من الكلام الكثير وليست معرفة أخرجها العقل، وهي جملة من العرائض المستخدمة لقراءة النص الشرعي أو لتهيئة الظروف لمن يقول إنه قارئ مثقف.

(١) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢٢٤.

(٢) إسلام المجددين ١٥.

(٣) مفهوم النص ٢٥.

(٤) ينظر: مفهوم النص ٢٧.

سادساً: الأدب والنقد بين الإبداع والهدم

الأدب مصطلح وضع للدلالة على أنماط متعددة من صنائع الفكر والكتابة التي تمتاز عن أفراد الكلام المعتاد كالشعر والنثر والرواية، وتوسعت دلالته فأُقحمت فيه صور وأعمال كثيرة أغلبها من قبيل ما يدخل في الكتابة المعتادة أو ما يسمى الفن[1].

غير أن الحديث عن تطويع الأدب لخدمة القراءات المعاصرة يرد على الأدب في دلالته الأصلية في المقام الأول.

تسخير الأدب في نشأة القراءات المعاصرة:

شهدت أوروبا تحولات فاصلة صنعت نهضتها المشهودة، وكان من محاور تلك التحولات بروز نظريات حديثة في جوانب الفلسفة والأدب والنقد والعلوم الطبيعية وفروع الفكر والثقافة عموما.

وعندما يكون الحديث عن دور الأدب المعاصر هنا فهو حديث عن توظيف الأدب لخدمة القراءات المعاصرة، أما الأدب نفسه فهو اسم جميل ومعنىً رائق بديع إذا طابق اسمه مسماه، وسيكون الحديث عن ذلك التوظيف في خلال بيان اختراق الثقافة الإسلامية باسم الدراسات الأدبية، وأسباب رفض الأدب الخادم للقراءات المعاصرة، وخصوصية النقد في قاموس هذه القراءات، وفرض معطيات الحداثة على فقه النصوص الشرعية.

الاختراق باسم الدراسات الأدبية:

لأهمية الدراسات الأدبية في صناعة النسيج الثقافي لأي مجتمع اهتم المستشرقون في مرحلة مبكرة بالجوانب الأدبية في الحياة الثقافية الإسلامية، وكان من أبكار فكرهم تأسيس معاهد أدبية في العالم الإسلامي، ولهذا وجه رفاعة الطهطاوي[2] أو نصح فتوجه لتأسيس مدرسة الألسن سنة (١٨٣٦م)، وتم ذلك بعد عودته من باريس بخمس سنوات، وفي هذه المدرسة درست الآداب الفرنسية والإنجليزية والإيطالية[3].

---

(١) ينظر: معجم المصطلحات الأدبية، إبراهيم فتحي ١١.

(٢) رفاعة رافع بن بدوي، الطهطاوي، مصري تعلم في الأزهر، أرسلته الحكومة المصرية إماما للصلاة والوعظ مع بعثة من الشباب أوفدتهم إلى أوروبا لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافية والتاريخ، ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية) وأسس مدرسة الألسن، ألف وترجم عن الفرنسية، من مؤلفاته: «تخليص الإبريز»، توفي بالقاهرة سنة ١٨٧٣م).
ينظر: الأعلام ٣/ ٢٩.

(٣) ينظر: المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، محمود شاكر، ١٤٥.

ولا اعتراض على دراسة الآداب مهما كان نسبها من حيث الأصل، غير أن القصد من دراستها شيب بهدف بعث الدفء بالآداب الأوروبية والأنس بها جملة بلا استثناء، فإذا ما تم ذلك بدأت مرحلة البحث عن خفاياها وفلسفتها والتعرف على منازعها الفكرية والأخلاقية ثم طلب المزيد منها، ومحاكاتها قصة ومسرحية وشعراً ونثراً، وصولاً إلى استخدامها لنقض القيم وهتك الفضائل[1].

ولأجل ذلك عمل النقاد والمنتسبون للدراسات الأدبية على السيطرة على الصحف والمنتديات والهيئات والنقابات والمنظمات والكليات والأقسام الأدبية في كل بلد سنحت لهم فيه فرصة السيطرة على تلك المنابر بتأييد خارجي أو داخلي.

ومن الاختراقات المبكرة للنص الشرعي باسم الدرس الأدبي الدعوة للقراءة البيانية للقرآن وهي قراءة تقوم على نزع القدسية عن القرآن أولاً، ثم قراءته باعتباره نصّاً أدبياً له خيال وشاعرية وجوانب فنية، ومن رواد هذه المدرسة أمين الخولي الذي سبق نقل تشكيكه في جمع القرآن، وتلميذه محمد أحمد خلف الله صاحب الفن القصصي[2].

وكان أبرز ما استهوى الأدباء المعاصرين في الأدب الغربي هو تفسير النصوص، ذلك ما شرحه أحد تلامذة طه حسين بقوله: «كنت أومن بأن المنهج الفرنسي في معالجة الأدب هو أدق المناهج وأفعلها في النفس، وأساس ذلك المنهج هو ما يسمونه تفسير النصوص»[3].

ولا ضير من حيث الجملة لا في المنهج الفرنسي ولا في تفسير النصوص ولا في الاقتباس النابه الذي ينقي المادة العلمية مميزاً بين ما يصلح لثقافتنا وما لا يصلح، وما يجوز توظيفه في فهم نصوص الوحي وما يحرم، وأول مفهوم صدَّره القراء الجدد في هذا السياق الدعوة الملحة لتوسيع معنى الأدب ليشمل جميع نشاطات الإنسان وإبداعاته الصالحة والضارة، المحرِّرة أو المستعبدة للوضع البشري، ولا يبقى محصوراً في الشعر والنثر وجماليات اللغة[4].

وغني عن البيان أن توسع مفهوم الأدب عند القراء المحدثين لا يستثني النصوص الشرعية؛ إذ أصبح في مقدمة أعمال الأديب والناقد المنتمي للقراءات المعاصرة سواء أفتى بعد ذلك أم نقد.

---

(١) نقل الشيخ مصطفى صبري عن محمد فريد وجدي (وهو من السابقين لنشر الثقافة الغربية) قوله: «.. نوابغ الكُتاب والشعراء في البلاد الإسلامية يستبطنون الإلحاد، ويهيئون الأذهان لقبوله دساً في مقالاتهم وقصائدهم».

ينظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري ١/ ٩٩.

(٢) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ٢٥.

(٣) في الميزان الجديد ٤.

(٤) ينظر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ١١، ١٢.

ثم ولدت نظرية التلقي معتبرة الأدب عملية جدلية بين النص والقارئ، مهيئة للقارئ دوراً فاعلاً في إنتاج المعنى[1]، ويعد ذلك التفعيل من أدوات القراءات المعاصرة التي عرفت بعد ذلك بقراءة النص المفتوح وتعدد القراءات.

القراءات المعاصرة تؤمن بأهمية الدراسات الأدبية كوسيلة لنيل مشروعية لإعادة تأويل النص القرآني وطمس أحكام الشريعة باسم البحث المنهجي، ولبلوغ الهدف فإن «. . . في أقسام اللغة العربية لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد جانبين: الجانب اللغوي أو الجانب الأدبي، وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر»[2].

ثم أسهم نقل تلك النظريات إلى مجالات الفكر الإسلامي في تكوين طبقة من طبقات القراء الجدد للنص، وهي الطبقة التي تعمل لتنفيذ مضامين هذه النظريات على النص الشرعي من الكتاب الكريم والسُّنَّة النبوية.

الاستخدام غير المشروع:

لا مطلب للبحث في التعرف على مدارس الأدب الغربي ومذاهبه التي لا تزال هي الأكثر تأثيراً على الأدب العالمي كله، لكن من المفيد التنبيه هنا على ما يشرح دوافع رفض الواجهة الأدبية المقدمة للقراءات المعاصرة، وهو ما يمكن بيانه بالتنبيه على أمرين:

الأول: تأثر الأدب الغربي بفلسفة موطنه وثقافة واضعيه؛ فمن المعلوم أن النظريات الفلسفية والأدبية والنقدية والاجتماعية الغربية لم تتجرد لموضوعاتها، بل ظهرت وثيقة الصلة بالمذاهب الفكرية والسياسية السائدة في منشئها، وهذا معلوم عند أهل الخبرة في كل فن.

وفي تلك الصلة رأى البعض أنه من العسير على الناقد ولو كان فطناً أن يفصل بين الماركسية كتوجه عقيدي وسياسي وبين آدابها، أو بين الوجودية وفلسفتها النقدية، أو بين العلمانية في نوازعها الإلحادية ونماذجها الأدبية، ثم قرر أن الأدب أصبح من أخطر قنوات البث المذهبي على مستوى العالم[3].

ومن تأمل في ذلك المعنى وجده صحيحاً مؤيداً بالواقع.

(١) ينظر: القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، د. يحيى رمضان ٤، وما بعدها.

(٢) مفهوم النص، ١٩.

(٣) ينظر: قراءة النص وجماليات التلقي، د. محمود عباس عبد الواحد ١٦.

ورأى آخر أن دعوة (سارتر) Sartre[1] إلى ممارسة الحرية الكاملة أثناء القراءة كانت متأثرة بالفلسفة الوجودية القائمة على تقديس الذات الإنسانية التي يجسدها القارئ[2].

وهذا ينبه مباشرة إلى الحذر من تلقي معطياته كما وردت؛ فقد تأثر الأدب الغربي بحالة الصراع مع الكنيسة التي ترنحت أمام خصومها بفعل الإفلاس الفكري الذي حل بها، ولذلك جاءت كوميديا (دانتي) Dante[3] ساخرة من المسيحية، وكذلك الأعمال المسرحية لـ(موليير) Moliere[4] وكثير من القصص والروايات والأعمال الفنية كان الهجوم على الدين المسيحي جزءً مهماً منها بغض الطرف عن مسوغاته[5].

وهذا شأن الغرب ولا علاقة للإسلام به، نعم انتقم الأدب عندهم لنفسه ولجيله، لكن الفاجعة الدهياء في نقل تلك الصورة بحذافيرها لتعاد بكل تفاصيلها في ميدان الإسلام مع الفرق الذي لا يخفى.

ومن ينكر انعكاس مظاهر الإفلاس الأخلاقي والاجتماعي وثقافة العري والجنس والإباحية على الأعمال الأدبية[6]، وأن في الأدب الغربي جرثومة كل ذلك الفحش الذي تم نقله إلى بلاد الإسلام، فساح في آداب المسرح والسينما، وراج في القصص والروايات، وامتلأت به الصحف والمجلات ثم الفضائيات وشبكة المعلومات العالمية، وأصبح معيار جودته مقدار توغله في هتك أستار الحشمة وتحطيم قوانين الأخلاق والفضائل، وشرخ صرح الأسرة والجماعة، ثم جرأته على المقدس وضياع أدبه في الحديث عنه[7]!.

---

(١) سارتر Jean Paul Sartre، فيلسوف فرنسي، من أنصار الوجودية، رأى أن الوعي والإرادة والنجاة من عمل الإنسان وحده، طبق في دراساته للظاهرة النفسية منهج الظاهريات عند هوسرل Husserl توفي (١٩٨٠م).
ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/ ٢١٤.

(٢) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي ١٣٨.

(٣) دانتي أليغيري، Dantc Alighieri، شاعر إيطالي، أهم أعماله الكوميديا الإلـهية، توفي (١٣٢١م).

(٤) اسمه (جون باتيست بوكلان) Jean Bbaptiste Poquelin، واشتهر بـ(موليير) Moliere كاتب مسرحي فرنسي، توفي (١٦٧٣م).

(٥) ينظر: العلمانية، سفر الحوالي ٤٧٠، ٤٧١.

(٦) برز في أدب الإباحية الأوروبية شاعر الليالي (الفريددي موسيه)، و(بروسبير) و(ألكسندر دوماس)، و(فلوبير)، و(جورج ساند)، و(ستندال)، و(أوسكار وايلد)، ثم تبنى كثير من القصاص والروائيين التعبير عن نظرية (داروين)، ومنهم: (ديفيد هربرت لورانس) صاحب الروايات الجنسية الخليعة.
ينظر: العلمانية، سفر الحوالي ٤٧٦، ٤٧٧.

(٧) وصف محمود محمد شاكر (وهو خبير مجرب) الحياة الأدبية المعاصرة بأنها «ألقت بكل فسادها في حياتنا اللغوية والثقافية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية، بل في صميم حياتنا الدينية أيضاً، حتى أوشك أن يضيع كل شيء كان غير قابل للضياع» المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ٧٩.

ولا يزال في الأدب الغربي ما ينفث نظريات جديدة تتعهد بالمزيد من الرذائل، فعندهم النظرية اللوطية التي تهتم بالموضوعات المتعلقة باللواط، وعندهم النظرية السحاقية، ونظرية الشذوذ، والنظرية النسوية السوداء، ونظرية النقد الجيني، وهي التي تعرف بالنظريات الجنسية في الأدب(١)، ولها أعلام ومشاهير متخصصون، ولها نسخ تجوب أروقة الثقافة والفكر في العالم الإسلامي.

الثاني: توظيف أدوات ومناهج الآداب في فهم وتفسير النص الشرعي الإسلامي، وهذا الأكثر أهمية في هذه الدراسة، عطفاً على ما سبق الحديث بشأنه في سياق الحديث عن رفض استعمال المناهج الغربية في تفسير النص الشرعي وفهمه والاستنباط منه.

والإلحاد مما استنسخه الأدب في البلاد الإسلامية من الأدب الغربي حيث تنفست نظرية داروين Darwin(٢) في شعر الزهاوي(٣) (كمثال)، والفلسفة الماركسية في أعمال نجيب محفوظ(٤)، والوجودية في مقالات بعض النقاد ومحترفي الكتابة الصحفية(٥).

وكان أولئك وأشياعهم بعض نواة القراءات المعاصرة التي وظفت النظريات الأدبية لفهم النص الشرعي تحت ذرائع القراءة العلمية.

ولم تظهر محاولات النسخ عن الأوروبي متماسكة، فمحمد أحمد خلف الله لما أراد نسخ الرؤى الغربية في التفسير الأدبي للقرآن الكريم وقع أول ما وقع في فخ المصطلح فعرَّف القصة بأنها حبكة(٦) من خيال القاص تدور حول بطل لا وجود له

---

(١) ينظر: النظرية الأدبية ١٣٥، وما بعدها.

(٢) داروين Charles Darwin، صاحب نظرية التطور التي كتبها عن أصل الأنواع، وقال بأن المخلوقات ناتجة عن الانتخاب الطبيعي، والبقاء للأصلح، والسلوك تحكمه الغرائز، وفلسفته هذه أثرت في كثير من المعارف والأيدلوجيات خصوصاً علم النفس، توفي (١٨٨٢م).
ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/ ١٧١.

(٣) جميل صدقي بن محمد، الزهاوي، شاعر عراقي، كردي الأصل، نظم الشعر بالعربية والفارسية في حداثته، كان من أعضاء مجلس المعارف ببغداد، شغل مناصب عدة، قال عن نفسه إنه دعي بالزنديق؛ لمجاهرته بآراء فلسفية، من كتبه: «الكائنات في الفلسفة»، و«ديوان الزهاوي»، توفي (١٩٣٦م).
ينظر: الأعلام ٢/ ١٣٧؛ معجم المؤلفين ٣/ ١٥٩.

(٤) نجيب محفوظ عبد العزيز، أديب، كاتب، مترجم، مصري، حصل على جائزة نوبل للآداب سنة (١٩٨٨م)، كتب العديد من الروايات، أهمها (أولاد حارتنا) الرواية التي أثارت جدلاً بين مؤيد ومعترض، توفي (٢٠٠٦م).
ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين ٢/ ١٠٣٢.

(٥) ينظر: العلمانية، سفر الحوالي ٦١٨.

(٦) مصطلح حبكة plot في القاموس الأدبي المعاصر يطلق على القيام بترتيب الأحداث للوصول إلى تأثير مقصود، فهي تختلف عن القصة من جهة التركيز على السببية؛ ففي القصة تسرد الأحداث بحسب وقوعها، =

ووقائع لا حقيقة لها، وهذا تعريف القصة في لغة الأوروبي الغالب، أما في معهود اللسان العربي؛ فالقصة ليست بهذا المعنى وعلى ذلك التفصيل الذي نسخه خلف الله، يضاف إلى ذلك غفلته عن كون القرآن كلام الله العليم بما كان وما لم يكن، وأنه في غنى عن سرد الخيال بما في علمه من حقائق العبر، وأن قصص القرآن من الغيب وليست من الخيال، قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَٱصْبِرْ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ۝٤٩﴾ [هود: ٤٩].

ثم أطلق عليها مصطلح الأسطورة، وهي الأباطيل، ذكر القرآن هذا المصطلح على لسان المشركين في معرض الذم والتكذيب، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٢٤﴾ [النحل: ٢٤]، بما يعني أن الكلمة بمعناها في الآداب الغربية لا يصح نقلها كما هي لتعبر عن القصص القرآني[(١)].

ثم تجاوزت قراءة خلف الله للسُنَّة فتعاملت مع النص القرآني تعيد تفسير قصصه على الطريقة الأوروبية، وكأن السُّنَّة لا وجود لها، وهو إنكار لما جاء من صريح شروحها للقصص القرآني، صرح به لما اخترع تقسيماً فصل فيه بين مصادر التشريع معتبراً السُّنَّة من مصادر التشريع في عرف الأصوليين وليست من مصادر الدين، وهي نفس الفكرة التي أعاد بعثها صاحب كتاب «تجديد فهم الوحي»، حيث طور الصياغة وصدر المضمون نفسه.

النقد الأدبي في قاموس القراءات المعاصرة:

النقد جهد يستهدف نصّاً من النصوص بدراسة متأنية هادفة مسلحة بأدوات باحثة تعين على تحرير الدلالات والوصول إلى نتائج وإثارة إشكالات وطرح أسئلة متعددة عن الوقائع التي خرج منها النص، فإذا أضيف إلى الأدب أو الفن فهو: تقويم الأعمال الأدبية والفنية، وتحليلها وفحصها من حيث مصادرها وصحة نصها وإنشاؤها وصفاتها وتاريخها وبواطنها ودلالاتها وظلال كلماتها[(٢)].

ونقد النصوص فن قائم بذاته ومعروف في الفكر الإسلامي، ولم يبدأ توظيفه لقراءة النصوص الشرعية إلا بعد أن صُبغ بالمناهج الغربية في تحليل ونقد النصوص، أما قبل ذلك فالنقد علم واجتهاد وتنبيه وتصحيح، وبتلك المعاني عرفه الفقه الإسلامي ونفذ

= وفي الحبكة ترتب عنوة لتصل إلى نتيجة مرتبة على أسباب معينة.
ينظر: معجم المصطلحات الأدبية، إبراهيم فتحي ١٣٥.

(١) للمزيد ينظر: مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث ٢/٤٧٨، وما بعدها.

(٢) ينظر لتعريف النقد: النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، د. إبراهيم محمود خليل ١١.

موجباته، ولقد كان اقتباس مناهج النقد الغربي وتطبيقه على النص الشرعي في بداياته مع جملة ما سكر به المغلوب وهو يجلب من غالبه كل شيء، ثم أصبح له دور كبير بما غدا للقراء الجدد من كبير التعويل عليه لتسويق قراءاتهم للنص الشرعي، والنقد الحديث في نظر القراءات المعاصرة إحياء لحركة النقد التي قام بها المتكلمون قديماً ثم حوصرت بحجة جرأتها على المقدس[١]، ومن لوازم هذا النقد عدم الاستناد إلى حقيقة ماضية ثابتة يعود إليها دائماً، إنما أصبحت الحقيقة نفسها نقداً، وأصبحت مرادفة للتغير[٢]، وتبعاً لهذا اللازم فإن نقد النص الديني يجب أن يؤسس على نقد حقائق الوحي، وهو في وجهه الجديد لا يكتفي بنقد المدارس والمذاهب بل يستقصي المجهول، وينبش في الغيب ويتتبع المستبعد والممنوع[٣].

فهو بهذه الصفة صاحب القوة المطلقة التي ليس لها حدود، وهذه السياحة اللانهائية للنقد والناقد قد تصيب أحياناً وتخطئ أخرى، أما إذا سلطت على نصوص الوحي قرآناً وسُنَّة فلن تورث إلا وبالاً؛ لأنها تعمل في غير محلها وتناقض طبيعتها وتقفز على ما تطيقه.

الكتب المؤرخة للنقد تبدأ حديثها من الغرب حيث نشأت مدارسه ونمت[٤]، المهم هنا أنه منذ القرن السادس عشر الميلادي تجاوز النقاد في الغرب النص الأدبي ليخوضوا في نقد النصوص غير الأدبية، فظهر تبعاً لذلك النقد الأدبي الانطباعي، وهو الذي يقدم فيه الناقد انطباعاته حول الأثر الأدبي، وظهر النقد البلاغي العامل في محيط البلاغة، والنقد التطبيقي المهتم بتحليل النص دون النظر في أسباب كتابته أو حياة صاحبه، وظهر أيضاً النقد الفلسفي، والنقد النفسي، والنقد اللغوي، والنقد المسرحي، والنقد المقارن، والنقد الثقافي الذي أشهره ليتش Leitch، والنقد الماركسي، نسبة إلى الفلسفة الماركسية، والنقد الوجودي نسبة إلى الفلسفة الوجودية، والنقد الرمزي نسبة إلى الرمزية الفرنسية المبنية على الرمز والمعبر عن الهروب من الالتزامات الاجتماعية.

ومع كل تلك التقسيمات وما يتفرع عليها فهناك من يرى أن يطلق مصطلح النقد متجرداً عن الإضافة ليفتح الدلالة على مجالات أوسع[٥].

---

(١) ينظر: في الائتلاف والاختلاف ٢٤١.
(٢) ينظر: الثابت والمتحول ٣/ ١٧.
(٣) ينظر: نقد النص ٢٠١، ٢٠٢.
(٤) هذا تاريخ فحسب ليس فيه إقرار ولا إنكار؛ إذ ليس كل ما جاء من الغرب مرفوض، والعلوم كلها فضاءات مفتوحة لجميع الناس، وللمختصين الفصل في الأخذ عنها كماً وكيفاً.
(٥) ينظر: اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري الحديث، د. سامي عبابنة ٣٧؛ دريدا عربياً، =

ثم تكونت تبعاً لذلك مدارس نقدية مختلفة عملت في مجال نقد النص الشرعي، ويعد النقد التاريخي من أهم اتجاهاتها، وقد ظهر مؤسساً على إرجاع النص إلى تاريخ نشأته وظروف تشكله، ويعتبر طه حسين أول من نقل العمل بتاريخية النص في مجال النقد الأدبي، بدأها في المجال التاريخي، ثم مد آفاقها لتشمل نصوص الوحي في مساحات محدودة(١).

كما أثرت بقوة النظرية التفكيكية (Deconstruction)، وقد ظهرت هذه النظرية فلسفية مرتبطة بالفلسفة العدمية المنتسبة إلى (نيتشه) Nietzce(٢) و(هيدجر) Heidegger، وتقوم هذه الفلسفة على إسقاط القيم وهدمها، ويرى باحثون أن التفكيكية لا تسعى للتقويض والهدم، لكنها تسعى للتحليل الهادف لاستكشاف حدود المعرفة العلمية(٣)، لكن (ليتش) Leitch يصفها بقوله: «التفكيكية باعتبارها صيغة لنظرية النص تخرب كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة».

وعن المشتغلين بدراسة النظرية التفكيكية يقول (فيلبرن) Felpern: «يمنح الطلبة درجات عالية مقابل السخرية التي يتقنونها، مع جهلهم بأكثر الأشياء بداهة».

وعن المدرسة التفكيكية ونظرية التفسير (Hermeneutics) انبثقت نظرية التلقي (Reception Theory) التي اهتمت بدور القارئ في فهم النص، ولجأت إلى التأويل بحثاً عن المعنى.

ويعد ظهور هذه النظرية صدى للتطورات الفكرية التي شهدتها ألمانيا الغربية، ولها أيضاً خلفية ارتباط بالفلسفة الظواهراتية (Phenomenology)(٤) كما عدت مدرسة

= قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، محمد البنكي ٣٠؛ قراءة النص وجماليات التلقي ٤٥، وما بعدها.

(١) وهو الذي تبنى تصورات (سانت بيف) و(هيبولت تين) و(لانسون) ينظر: اتجاهات النقاد العرب ٣٧.

(٢) فريدريك ولهلم نيتشه، Friesrich Nietzce، فيلسوف إرادة القوة وملهم فرويد في فلسفة الغريزة، رأى أن الآخرة خرافة والعقل الكلي والباطن خرافة، درس بجامعة بازل، من أعماله هذا هو الإنسان، أصيب بالجنون وتوفي (١٩٠٠م).

والعدمية Nihilism فلسفة إلحادية ترى أن العالم خال من أي مضمون وكذلك الإنسان، وترى الدين والأخلاق مجرد أوهام، والعدم نهاية الوجود، ومن أنصار هذه الفلسفة مع نيتشه الروائي الروسي فيودور دوستويفسكي، وإيفان تورجنيف، وجوستاف فلوبير، وأنوريه دي بلزاك، وتعد مسرحيات الإغريق القدامى التي صورت حياة الإنسان صراعاً مع العدم، جذوراً لهذه الفلسفة.

ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/٤٢٣؛ أعلام الفلاسفة ٣١٧؛ المعجم الفلسفي، د. مصطفى حسيبه ٣١٠.

(٣) ينظر: اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري الحديث ٣٤٨، وما بعدها.

(٤) الظاهراتية أو الظواهرية phenomenology فلسفة ترى أن دراسة الأشياء يجب أن تقوم على استبعاد كل النظريات السابقة المتعلقة بها، ومحاولة اكتشاف الظواهر وما بينها من الروابط بدقة، وإلغاء كل ما تم تلقيه من التصورات في الماضي، وتنشيط منهجية التساؤل والبحث في الشعور الخالص المطلق الذي يقود إلى الأصول الأولية للمعرفة، وللفلسفة الظاهراتية علاقة من بعض الوجوه بفلسفة الشك الديكارتي، وعميد هذه =

(كونستانس) Konstanz الألمانية[1] أول موجه إلى القارئ[2].

ويُرجع باحثون جذور هذه النظرية إلى أرسطو؛ حيث كان أول من تحدث عن علاقة النص بالجمهور، كما اهتم بالعناصر الثلاثة لعملية التلقي، وهي النص والكاتب والمتلقي.

ومن تلك البدايات نهل النقاد الألمان؛ فطوروا نظرية التلقي، وكان الألمان أكثر اهتماماً بنظرية التلقي، إذ تبنتها جامعة (كونستانس) Konstanz، وعمل في حقلها كبار النقاد الألمان، ثم نُقلت أدبياتها إلى الإنجليزية عن طريق (روبرت سي هول)، وعنهم تلقفها الدارسون العرب في جملة ما أخذوا عن آداب الغرب وفلسفاته[3].

ثم ظهرت بحوث ودراسات ومقالات متفرقة تجتهد لصناعة نظرية تلقي عربية من خلال تعريف التلقي وانتزاع نصوص من كتابات علماء اللغة السابقين وتأويلها للخروج بنتيجة تتفق مع معطيات النظرية في منشئها.

ويرى بعض النقاد العرب أن الساحة الثقافية العربية بحاجة لتأصيل حركة تفكيكية عربية من خلال تمثل المفاهيم الأساسية القادمة من الغرب، وترجمة كتب التفكيك لا سيما مؤلفات (دريدا) Jacques Derrida وأخيراً تطبيق النظرية كماً وكيفاً لتشكل حزباً نقدياً مؤثراً[4].

وقع الكثير من المثقفين في شباك الثقافة الأوروبية بكل عللها، وهي حالة يصفها أحد المستشرقين قائلاً: «من المستحيل على المسلم الذي تلقى تعليماً لا دينياً على الطريقة الغربية أن يتفادى تشكل طبقة من التفكير الغربي على نشاطه الفكري»[5].

والتعليم اللاديني هو بلغة البحث الفراغ العقيدي أو عدم التوافر على الحد الأقل من الثقافة الشرعية، التي تُعرف بها الفواصل بين القطعي والظني والكلي والجزئي والأصل والفرع والثابت والمتغير.

= الفلسفة هو الفيلسوف الألماني (هوسرل) Edmund Husserl، وممن يطبقها في إعادة قراءة النصوص بالإضافة إلى مناهج أخرى عبد المجيد الشرفي، وحسن حنفي وصرح هشام جعيط بتطبيقها في دراسته للسيرة.
ينظر: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر١٦١، وما بعدها؛ معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش ١٤٤؛ الإسلام بين الرسالة والتاريخ ١٢، ١٣؛ الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط ٢٨.

(١) نسبت هذه المدرسة إلى موطنها في كونستانس، وهي مدينة تقع جنوب ألمانيا مطلة على بحيرة كونستانس.

(٢) تنظر تلك الاقتباسات والنقول في: النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك ١١، ١٣، ١١٠، ١١٥، ١١٦، ١١٧؛ اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص ٣٨٠، ٣٨١.

(٣) نقل نصوصها إلى اللغة العربية الناقد السوري د. رعد عبد الجليل جواد، ونشرت عام (١٩٩٢م)، ينظر: قراءة النص وجماليات التلقي، محمود عباس عبد الواحد ٧، ٤٥.

(٤) هذه الرؤية لجابر عصفور، تنظر في: دريدا عربياً، محمد البنكي ٨٧، ٨٨.

(٥) دعوة تجديد الإسلام ٦٨.

أما عن تقدير دور النقد الأدبي وتأثيره في التعامل مع النص من وجهة نظر القراء المعاصرين فيصفه لنا أحدهم بقوله: «المنحدرون من النقد الأدبي هم الأكثر قدرة على فهم النصوص، وفهم مستوياتها المركبة»(١).

وهذا كلام مطلق في كل النصوص بما فيها نصوص الكتاب والسُّنَّة، تأسيساً على أن الأديب يملك ذوقاً رفيعاً وحساً جمالياً، وقدرات بيانية ولسانية تمكنه من فهم أي نص.

وكان محمد أركون يعلق آمالاً عريضة على الدراسات الأدبية التي يتوقع منها أن تطبق نظرياتها على النص القرآني، ويتساءل لماذا تنشر الأبحاث الأدبية النقدية التي تناولت التوراة والإنجيل في حين يحجم الباحثون المسلمون عن نشر مثيلاتها عن القرآن؟

ثم يجيب معللاً بالخوف من ردود الفعل التي يمكن أن تحصل إزاء عمل نقدي كهذا، ويعلق هاشم صالح على تساؤلات أركون ليؤكد أن المسألة مسألة وقت ليس إلا!(٢).

ودعا نصر أبو زيد إلى ربط الدراسات الإسلامية بالدراسات الأدبية والنقدية؛ ليخلص الدراسات الإسلامية من حيرة التخصص الأكاديمي!!!(٣).

والحقيقة أن الهدف من ذلك الربط إسقاط مناهج النقد الأدبي على النصوص لتحريفها عن مواضعها، وهل يصدق عاقل أن الدراسات الإسلامية واقعة في حيرة لا يدرى أين تصنف أكاديمياً؟!!.

وترى القراءات المعاصرة موضوع المجاز من أيسر المداخل التي تمكن لدراسة ناقدة للنص المقدس، ذلك أن المجاز لا يقتصر معناه على ما هو معروف في اللغة فدائرته تشمل التخييل والمعنى القابل للتأويل الرمزي(٤)، والتغيرات الجذرية في الآداب الغربية ساقت مفاهيم جديدة لفهم النص من أهمها تعدد التأويلات، ودور القارئ في تحديد مفاهيم متحررة من قيود المنهج(٥).

الحداثة الأوروبية لا تستثني النص الشرعي:

يرى الحداثيون العاملون في حقل القراءات المعاصرة أن نصوص الوحي نصوص

---

(١) ينظر: محمد جمال باروت، ضمن ردود في ندوة (حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر) ١٣٢.
(٢) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٦٠.
(٣) ينظر: مفهوم النص ١٨.
(٤) ينظر: تعليق هاشم صالح في الهامش رقم (٣) على الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٦١، ٦٢.
(٥) ينظر: فعاليات القراءة وإشكالية تحديد المعنى ٤٤.

لغوية مجردة عن الغيب والقداسة، وبناء على تلك الرؤية دعا طه حسين إلى فهم القرآن في إطار الذوق الأدبي، ووفقاً لتلك النظرة أنكر الحقائق التاريخية لقصص القرآن الكريم مكتفياً بالصدق الفني الحكائي[١].

وليس ذلك الاعتبار هو كل ما لدى الحداثة مما يخص قراءة النص، فخطابها مسكون بهاجس النقد وهدم البنى وإعادة تركيبها، وقائمتها طويلة بحديثها مع النصوص، وليس يهمنا من تلك المتاهات إلا ذلك الإسقاط الذي تمارسه على النص الشرعي.

قال أركون: «لقد سعت الحداثة في أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر إلى تحقيق ما دعاه الباحث (مارسيل غوشيه) Marcel Gauchet بـ الخروج من الدين، ثم أضاف قائلاً بأن المسيحية هي وحدها التي استطاعت أن تحتل الموقع التاريخي المتمثل في كونها دين الخروج من الدين»[٢].

ومهما يكن فالحداثة لو طابق اسمها مضمونها فهي تجديد مقبول، وسيكون على القراءة الفقهية حينئذ الاستفادة من حداثة الإبداع والتجديد والتطوير، أما الحداثة بالمفهوم الأيدلوجي فليست إلا نسخاً لثقافة غريبة كانت لبيئتها، صاغها مفكرون لحل معضلات والبوح بمكنونات لا شيئ منها في محيطنا، وبأي لغة كتبت حداثة الغرب فحروفها مشدودة إليه وواقعه وظروفه وعقائده.

---

(١) ينظر: فعاليات القراءة وإشكالية تحديد المعنى ٢٨٣، ٢٨٤.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢٣٧.

الفصل الثاني

نظرات في الاستمداد التراثي للقراءات المعاصرة

المبحث الأول: القراءات المعاصرة والمعتزلة.
المبحث الثاني: القراءات المعاصرة والفكر الباطني.
المبحث الثالث: القراءات المعاصرة وإخوان الصفا.

تمهيد

يمكن بمعطيات هذا الفصل التعرف على استمداد القراءات المعاصرة من التراث الإسلامي حسب ما يكرره القراء المعاصرون، والخوض في هذا الموضوع يرتبط بإشكالية المنهج، وربما ظن البعض أن هذه القراءات الناشئة اليوم بمؤثرات قادمة من الغرب وموجهة بفكره لم يعرف التاريخ الإسلامي أشباهها، والواقع غير ذلك؛ فقد شهدت ميادين الفكر الإسلامي انحرافات عبر القرون مع اختلاف في التفصيلات، أشار إليها الشاطبي لما عاصر انحرافات في الاستدلال فقال: «ولا يأتي زمان إلا وغريبة من غرائب الاستنباط تحدث إلى زماننا هذا»[1].

إن الناظر في كتابات القراء الجدد يدرك مدى حرصهم المتناهي على الانتساب لتاريخ الاتجاهات الفكرية التي نشأ الخلاف معها في قضايا منهجية ذاع صيتها وتعاظم أثرها في الفكر اللاحق لها، ولا يمكن الجزم بأنهم امتداد لتلك القراءات، وإن تلاقت بعض الأفكار واتحدت في بعض النتائج أحياناً، لكنها نبشت عنها محاولة الاتصال بها والاستفادة من طرحها، وصور خرقها لسياج المنهج ولقد انتخبت بعضها معتبرة نفسها امتداداً لها توسلاً برصيدها المنتسب بالجملة إلى التاريخ الإسلامي.

إن اهتمام القراءات المعاصرة بتمجيد أعلام بعض تلك الفرق واستشهادهم بمقولاتهم، وإحياء ما اتفق لهم من انحرافاتهم وشذوذاتهم على صفة المتابعة، وإعادة صياغة توجهاتهم الفكرية ومسالكهم المنهجية في التعامل مع النص يهيئ للظفر بالصفة الأقرب لواقع ارتباط القراءات المعاصرة بأطياف الانحرافات الغابرة.

ونحسب استناداً لذلك وإلى ما سنعرضه من المقالات أن تكون الخلاصات التي سيدونها البحث بهذا الشأن منتمية للمقارنة المنهجية المتجردة والموضوعية، وتلك

(١) الاعتصام ٢/ ١٢.

غاية ما يرد عليه الكلام من خلال تتبع بعض صور الشبه بين القراءات المحدثة وكل من المعتزلة والفكر الباطني وإخوان الصفا.

ولا يفوت التنبيه على أن الحديث عن جذور القراءات المعاصرة لا يعني ربط هذه القراءات بمدارس الاتجاهات القديمة، غاية ما في الأمر من ذلك الكشف عن بعض العلائق من غير جزم بالتطابق الذي تدعيه القراءات المعاصرة لا سيما في قصة الاعتزال وتاريخه.

المبحث الأول

القراءات المعاصرة والمعتزلة

المعتزلة فرقة سلكت ببحوث العقيدة مسلكاً يناقض المنهج المستوحى من نصوص القرآن والسُّنَّة، وسموا معتزلة لأنهم اعتزلوا مذهب الأمة في حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين فقالوا هو في منزلة بين اثنتين فلا هو في الجنة ولا هو في النار(١).

وقيل: إن واصل بن عطاء(٢) اختلف مع الحسن البصري في تلك المسألة فانحاز إلى أسطوانة في مسجد البصرة يقرر رأيه في المسألة، فقال الحسن: اعتزلنا واصل؛ فسمي ومن معه معتزلة(٣).

وقيل إن قتادة بن دعامة(٤) سماهم المعتزلة؛ لما دخل مسجد البصرة فوجدهم قد انفردوا بحلقة مستقلة عن حلقة الحسن البصري(٥).

ولا ريب في وجود تشابه بين فكر المعتزلة قديماً واتجاهات القراءات المعاصرة والخطاب العلماني حديثاً، والحديث عن جذور ذلك التشابه حديث عن مواقع الاتفاق فحسب، وليس حديثاً عن اتفاق كامل وفكر واحد، وأصح ما يوصف به أنه من جهة القراءات المعاصرة تسخير واستخدام، وهذا ما يسترعي النظر في محاور مؤثرة في وصف ذلك الشبه وضبطه وأهمها:

الأول: لم يدرس القراء الجدد الفقه وأصوله؛ ليصلوا بدراساتهم إلى الاحتفاء بآراء

---

(١) ينظر: الفرق بين الفرق، الخطيب البغدادي ٩٤، ٩٨.

(٢) واصل بن عطاء، أبو حذيفة، المخزومي مولاهم، بليغ، من رؤوس المعتزلة، توفي (١٣١هـ).
ينظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٦٤؛ وفيات الأعيان ٦/ ٧.

(٣) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني ٤٨.

(٤) قتادة بن دعامة بن قتادة، السَّدُوسي، البصري، تابعي، حافظ، عالم بالتفسير واللغة والأنساب، توفي (١١٧هـ).
ينظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٩٢؛ طبقات المفسرين، الأدنه وي ١٤؛ وفيات الأعيان ٤/ ٨٥.

(٥) ينظر: الوافي بالوفيات ٢٧/ ٢٤٥.

المعتزلة في ذلك الميدان؛ فالمعتزلة منهم أصوليون وفقهاء ومفسرون[1]، ولا يمكن لباحث أن يقول ذلك في القراء الجدد على الأقل في حالهم اليوم وفي صورة مشروعاتهم المعاصرة.

والذي يمكن قوله أن موقف المعتزلة من النص كان مرتبكاً حين قدموا عليه العقل، وتبعوا شواذ القراءات لتأييد مذهبهم، وأوغلوا في التأويل، وتعسفوا في نشر دلالات هشة للنصوص لنصرة نحلتهم.

الثاني: المعتزلة يشترطون على من تصدر للفقه والفتوى أن يكون محيطاً بأصول الدين، وهو شرط مشدد ضمه المعتزلة إلى بقية الشروط زيادة على ما ذهب إليه جمهور العلماء[2]، وليس للقراء الجدد من ذلك العلم حظ يستحق النظر إليه.

الثالث: لم يشكك المعتزلة في النص من القرآن كما يفعل القراء الجدد، فمنهم من يغمز النص القرآني ويضطرب في موقفه منه في حين المعتزلة يقولون بقطعيته وسلامته من التحريف والتبديل، قال الزمخشري مفسراً لقول الله ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، «فأكد عليهم أنه هو المنزل على القطع والبتات، وأنه هو الذي بعث به جبريل إلى محمد ﷺ وبين يديه ومن خلفه رصد، حتى نزل وبلغ محفوظاً من الشياطين، وهو حافظه في كل وقت من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل، بخلاف الكتب المتقدمة؛ فإنه لم يتول حفظها، وإنما استحفظها الربانيين والأحبار فاختلفوا فيما بينهم بغيا؛ فكان التحريف، ولم يكل القرآن إلى غير حفظه»[3].

الرابع: لم ينكر المعتزلة اللغة العربية كأساس لفهم النص وفق مراد منزله، وهذا ما جعلهم يحتالون على اللغة باللغة؛ كتحريفهم إعراب قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

ففي هذه الآية تأكيد صريح لصفة الكلام لله على كيفية لا نعلمها، ونعجز حتى عن تصورها، وهذا ما يتعارض مع مذهب المعتزلة في نفي الصفات، فجنحوا لقلب شكل

---

(١) قال الذهبي في الجبائي شيخ المعتزلة: «وكان أبو علي ـ على بدعته ـ متوسعاً في العلم، سيال الذهن، وهو الذي ذلل الكلام وسهله، ويسر ما صعب منه»، وقال عن إسماعيل بن علي السمان: «الإمام الحافظ العلامة البارع المتقن»، وقال عن الزمخشري: «العلامة، كبير المعتزلة...، كان رأساً في البلاغة والعربية والمعاني والبيان»، وقال عن القاضي عبد الجبار: «العلامة المتكلم شيخ المعتزلة...، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية».

ينظر: سير أعلام النبلاء ١٤/ ١٨٣؛ ١٨/ ٥٥؛ ٢٠/ ١٥١؛ ١٧/ ٢٤٤.

(٢) إرشاد الفحول ٢/ ٢١٠.

(٣) الكشاف ٢/ ٥٣٦.

الكلمة لتوافق قواعد اللسان العربي، ولا تشذ عليه؛ فقرؤوها بنصب لفظ الجلالة على أنه نصب بالفعل، وعدوا موسى مرفوعاً لأنه فاعل(١).

هذا في جانب اللغة بصرف البحث عن تفسيرات أخرى للآية، قالوا بها لتوافق مذهبهم في الصفات، وموقفهم هذا جعل مذهبهم في غاية الضعف، وبالمقارنة بين دلالات هذا الموقف في جانب المعتزلة وبين موقف القراءات المحدثة من اللغة يتضح الفرق بين الفريقين.

فالذي تبين من خلال تلك المعطيات أن القراء الجدد ينتقون من الفكر الاعتزالي ما يناسب نحلتهم ويعدونه امتداداً لفكرهم، ومما يجتمعون والمعتزلة عليه تحكيم العقل على النصوص، والغلو في تأويل النص ليذعن للعقل، والتعامل مع الغيبيات بموازين المحسوسات.

وجدير بالتنبيه أن المعتزلة التفوا على النص في مسائل العقيدة، ولم ينقضوا الأحكام الشرعية العملية بل خدموها في رحاب الفقه ومنهجه(٢).

ثم إن القراءات المحدثة ضمت ما أخذته عن المعتزلة إلى ما جلبته من الغرب وأخرجته للناس باسم البحث العلمي والمنهجية المطورة، والموضوعية المتجردة(٣).

وهناك منافذ اتصال مفتوحة بين القراءات المعاصرة والفكر الاعتزالي شرعها المستشرقون وتعمل القراءات المعاصرة على الانتقاء من فكر المعتزلة ما يخدم خطابها، وأهم تلك المنافذ ما يلي:

١ ـ فهم الدين بالفلسفة:

يجب أن يتقرر هنا أن المعتزلة في منتهى أمرها مختلفة عنها في بدايته، وأن إقحام الفلسفة لتفسير الدين ليست دأب جميعهم، وفي ذلك ذهب باحثون من المستشرقين إلى أن نشأة الاعتزال كانت جدلية عقلية، ثم تمادى رجالها في العقليات ووجدوا

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي ١/١٧٧.

(٢) هذا بناءً على الغالب وإلا فقد قال الجبائي بعدم وجوب الطهارة، وإنما أمر الله تعالى العبد بأن يصلي إذا كان متطهراً، ثم استدل على أن الطهارة غير واجبة بأن غيره لو طهره مع كونه صحيحاً أجزأه، ثم إنه طرد هذا الاعتلال في الحج فزعم أن الوقوف والطواف والسعي غير واجب في الحج؛ لأن ذلك كله مجزيه إذا أتى به راكباً. ينظر: الفرق بين الفرق ١٨٤.

(٣) الموضوعية Objectivity مصطلح وضع للدلالة على البعد عن الذاتية وضرورة الالتزام بالحقائق العلمية مجردة عن الميول الفكرية؛ لتصبح المسائل خاضعة للملاحظة والاختبار مجردة عن قائلها، وبصياغة أخرى الموضوعية هي النظر إلى الواقع كما يبدو بمعزل عن أفكار الإنسان ومشاعره.

ينظر: مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي، د. عبد الفتاح العيسوي، ود. عبد الرحمٰن العيسوي ١٠؛ معجم المصطلحات الأدبية، إبراهيم فتحي ٣٥٩.

بغيتهم في الفلسفة فتوغلوا فيها[1].

وهم لهذه النتيجة ناقلون عن المصادر الإسلامية فرأيهم هذا يتفق مع ما ذهب إليه الشهرستاني في قوله إن واصل بن عطاء شرع في القول بنفي الصفات على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة[2].

ومن تأثيرات الفلسفة في الخطاب الاعتزالي (كنموذج) القول باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها، وهذا يوجب القول بأن الله ﷻ يقدر على خلق شيء، ولا يقدر على إفنائه، وهو قول جاء تقليداً للفلاسفة اليونانيين الذين قالوا بقدم العالم واستحالة فناء المادة[3].

ومن ذلك قول بعضهم بأنه يجب على الله رعاية الأصلح فنفوا بذلك قدرة الله على زيادة العذاب على أهل النار أو إخراج أحد من أهل الجنة، وهذا المذهب مأخوذ عن قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله؛ فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وتركيبا وصلاحا لفعله[4].

وقول بعضهم إن الله ﷻ خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، وهذا منقول عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة[5].

٢ ـ تقديم العقل على النص:

من دعامات منهج المعتزلة تقديم العقل على النص، قال الزمخشري في تفسير قوله ﷻ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ﴾ [يوسف: ١١١].

أي ما كان القرآن حديثاً يفترى، ولكن كان تصديق الذي بين يديه؛ أي: قبله من الكتب السماوية، وتفصيل كُل شيء يحتاج إليه في الدين؛ لأنه القانون الذي يستند إليه السُّنَّة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل»[6].

(١) ذهب إلى ذلك (شتينر) و(أوليري) و(ماكدونالد) و(فون كريمر) و(هاملتون).
نقلاً عن: المعتزلة، زهدي جار الله ٥٠؛ موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية، أبو لبابة حسين ٤٥.

(٢) ينظر: الملل والنحل ٤٦.

(٣) ينظر: الفرق بين الفرق ١٦١؛ المعتزلة، زهدي جار الله ١٤٦.

(٤) ينظر: الملل والنحل ٥٤.

(٥) ينظر: الملل والنحل ٥٦.

(٦) الكشاف، الزمخشري ٢/ ٤٨١.

وتقديمهم للعقل كان لأهداف منها حل فرضية الدور[1] التي توهموها في العلاقة بين العقل والنقل، أو لموافقة ما أولوا من النصوص، أما تقديم القراء المحدثين للعقل فعلى سبيل إنكار الأحكام والخروج من عهد الالتزام بها؛ لذلك استوى موقفهم من القطعي والظني من النصوص، وهذا فرق جوهري بين المعتزلة والقراء الجدد.

٣ ـ الغلو في التأويل ورد الحديث الصحيح:

لجأ المعتزلة إلى التأويل فأولوا الآيات التي تنقض عليهم ما قرروا في الاسماء والصفات، وردوا الأحاديث الصحيحة التي تعارض مذهبهم، ثم رفدوا التأويل برفض الحديث الصحيح، فلم تبق لهم في مثاراتهم لا نصوص ولا دلالات نصوص؛ إذ حصروا النص بين تأويل يخرج النص عن مقاصده ورفض يلغي ما لا يوافق مذهبهم[2].

ومن ذلك موقفهم من رؤية الله في الآخرة حيث ردوا الأحاديث الصحيحة، وأولوا قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] فقالوا ناظرة الثانية بمعنى التوقع والرجاء[3].

وإنما حملهم على التكلف في التأويل إخضاع عالم الغيب لمقاييس العقل والشهادة، ولو آمنوا بأن الغيب دوائر مجهولة لا يدركها العقل وليس ذلك له لأمضوا النص على أصل دلالته وتركوا الكيف لمن يعلم الكيف، وهو الله وحده.

المعتزلة في خطاب القراءات المعاصرة:

اهتم خطاب القراءات المعاصرة منذ بواكيره العلمانية بتثبيت فكرة سيادة المعتزلة في نشر الإسلام وانفرادهم بالقدرة على المناظرة والجدل والإقناع، وأن خصومهم خضعوا لهم لما احتاجوا لأسلحتهم في مناظرة الديانات الأخرى.

ونشر هذه الفكرة يصور الفقهاء والأصوليين والمحدثين والمفسرين بصورة المتبلد الناقل للنصوص الواقف على ظواهرها المعطل للعقل، وأن لا عقل إلا للمعتزلة، ويفترض هذا القول عدم علم المتلقي بقائمة تمتلئ بأعلام المناظرة والجدل العقلي تبدأ

(١) الدور عرفه الإيجي في المواقف ١/٤٤٣، بأنه «كون شيآن كل منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها» وامتناعه إما بالضرورة كما ذهب إليه الرازي، وإما الاستدلال، وافتراضه في علاقة العقل بالنقل أنهم قالوا كيف نقدم النقل وهو متوقف في ثبوته وتفسيره على العقل؟ وهذا الدور متوهم لأن العقل الذي هو الملكة والغريزة جعله الله سابقاً للنقل وجوداً وناط به التكليف، لكن العقل بمعنى المعرفة والعلم لا قيمة له بغير النقل، والفصل بينهما يفترض تعارضاً، ولا تعارض بين العقل والنقل لنقول أيهما متوقف على الآخر.

(٢) لمعرفة موقفهم من حديث الآحاد وغيرها ينظر: الفرق بين الفرق ٣١٣ ـ ٣١٥.

(٣) ينظر: الكشاف ٤/٦٦٣.

بأبي حنيفة فالشافعي ثم فرسان المنطق والجدل كالغزالي وابن تيمية وكبار المتكلمين كالجويني والباقلاني وغيرهم كثير.

ومن مفردات ذلك الخطاب اعتبار الدعوة لإحياء فكر المعتزلة بسبب تشابه الحال بين ظهورهم قديماً لمقاومة فلسفة اليونان واستحداث فلسفة إسلامية، وحال الأمة الإسلامية اليوم التي لن تقاوم الفكر الغربي إلا بعقلانية المعتزلة ومناهج فكرهم[(١)].

وذلك الحضور في حقيقته مستنسخ عن المستشرقين في المقام الأول، فمثالاً سماهم (شتينر) المفكرون الأحرار في الإسلام، وأطلق عليهم (آدم ميتز) Adam Mez[(٢)] دعاة الحرية الفكرية والاستنارة، وأشاد جولدتسيهر بعقلانيتهم ووصفهم بأنهم وسعوا معين المعرفة الدينية[(٣)].

ثم ورثت القراءات المعاصرة تلك المدائح ونشرتها بهدف إضفاء بعض من المشروعية التي تجذب هذه القراءات إلى محيط الفكر الإسلامي؛ لتقوم بالدور الذي عجز عنه المستشرقون الذين كان رأيهم متهماً من بدايته، ودفع افتراءاتهم مهمة أسهل بالنظر إلى أنهم يكتبون عن الثقافة الإسلامية من الخارج.

وشواهد هذا الالتصاق كثيرة لا يكاد يخلو منها مبحث من مباحث تلك القراءات، سواء كانت له مناسبة أم لا، المهم أن يكون ثمة موقف أو فكرة قريبة أو شبيهة بالمعتزلة.

قال نصر حامد أبو زيد متحدثاً عن خضوع النص للقراءات المتعددة غير المؤسسة عند المعتزلة قديماً: «لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني، وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل»[(٤)].

وهذه محاولة لإعادة توظيف رأي بعض المعتزلة في أن إعجاز النص القرآني ليس في ذات النص نظماً وتأليفاً، وإنما في أمر خارج النص[(٥)].

والقائل بذلك لم يكن يقصد الحكم على القرآن ببشريته، لكن أبو زيد هو من أراد التوصل بهذا الرأي إلى القول بأن القرآن منتج ثقافي يمكن أن يعامل كأي نص في

---

(١) تنظر تلك الدعوة في: المعتزلة، زهدي جار الله ٢٦٦.

(٢) آدم متز Adam Mez، مستشرق سويسري ألماني، كان أستاذا للغات الشرقية في جامعة بال Basel، من مؤلفاته: «Die Renaissance des Islams» بالألمانية، ترجمه إلى العربية محمد أبو ريدة، وسماه: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، توفي (١٩١٧م).
ينظر: الأعلام ١/ ٢٨٢.

(٣) ينظر: موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية، أبو لبابة حسين ٧٦.

(٤) مفهوم النص ١٤٧.

(٥) تنظر المسألة في: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار ١٦/ ٣١٦، وما بعدها.

تحليله أو تأويله؛ لذلك امتدح المعتزلة على ذلك، ورأى أنهم بقولهم هذا فتحوا معبراً بين الكلام الإلـٰهي والعقل الإنساني[1].

وبإنكار نزول القرآن إلى اللوح المحفوظ يكرر الموقف الاعتزالي ليتقوى به على مذهبه في انبثاق النص عن الواقع[2]، أما العلاقة بين اعتبار النص منتجاً ثقافياً ومذهب المعتزلة في القول بخلق القرآن فهي أغنى عن البيان.

ولقد بشر أركون بمشروعه الفلسفي، وجعل من شروط ظهوره تبني فكر المعتزلة، ثم تجاوزه في الآليات الكفيلة بافتتاح أرضية أوسع للعقل، ورأى أن فكر المعتزلة كفيل بإنشاء منظومة عقائدية متماسكة ومقبولة عند الخاصة من الباحثين[3].

وقال الجابري يصف المعتزلة بموضوعية وتجرد: «لقد كانوا النخبة المثقفة الليبرالية التنويرية... التي تعتمد العقل في فهم الدين أكثر من اعتمادها على المرويات عن السلف بما في ذلك الحديث»[4].

والمعتزلة عند محمود إسماعيل[5] عقلانيون منفتحون حريصون على تحقيق العدل الاجتماعي بما يكفل المواءمة بين الدولة والرعية[6]، ورأى عبد الله العروي[7] أن المعتزلة حركة تجديد سعت لتحقيق الوحدة الفكرية والروحية للأعراق المختلفة التي دخلت في الإسلام[8].

وفي مسائل القضاء والقدر رأى بعض هؤلاء أن المعتزلة حاولوا «الخروج من هذا التناقض، بناءً على إيمانهم بوحدانية الله»[9]، ورأى آخر أن الأمة لو اتبعت منهج

---

(١) مفهوم النص ١٥٣.

(٢) ينظر: مفهوم النص ٤٢، ٤٣.

(٣) ينظر لأركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٤٢؛ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ١٣٢.

(٤) المثقفون في الحضارة العربية ١١٤؛ ونفس المعنى تجده في: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ١٠٧، وما بعدها.

(٥) محمود إسماعيل باحث مصري، يتبنى المنهجية التاريخية التي رأى أنها تقدمه خالي الذهن من أي مؤثر يعكر انطلاقه في إصدار الأحكام؛ لذلك رأى أن الدروز موحدون، وكتاباته توحي بحالة الصراع الذي يعيشه مع المنهج الإسلامي في الفكر والثقافة؛ لذلك يفرغ شحناته باتهام السلفية في كل مناسبة.
ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين ٣/ ١٢٥٧.

(٦) ينظر: إشكالية المنهج في دراسة التراث ١٠٢.

(٧) عبد الله العروي، كاتب مغربي، حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون، كتب في التاريخ والسياسة والفلسفة والنقد إلى جانب اهتمامه بالرواية، من أهم أفكاره فرض القطيعة مع التراث الإسلامي واستلهام قيم الحداثة الغربية، من مؤلفاته: «الأيدلوجيا العربية المعاصرة».

(٨) ينظر: الإيدلوجية العربية المعاصرة، عبد الله العروي ١٠٨.

(٩) المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع ٢٠.

المعتزلة ما وصلت إلى ما هي عليه اليوم من الهوان[1]، والحديث عن حشدهم المدائح للمعتزلة عريض لا تفي به إلا دراسة مستقلة.

والمسألة المهمة التي يرثها القراء المعاصرون عن المعتزلة ويهتمون بتوظيفها هي مسألة خلق القرآن؛ فالقراء المحدثون يرون أن من موانع تطبيق المناهج الحديثة على القرآن الاعتقاد بأنه مقدس، وأنه ليس مثل كلام البشر، ونقطة البداية لنقد النص القرآني زعزعة قدسيته، وأنجح الوسائل لذلك إحياء فكرة خلق القرآن؛ كونها تمهد الطريق للقول بأنه لما دون في المصحف انتقل من الإلـٰهية إلى البشرية، وكما يقول أركون هذا المصحف الذي أحمله بيدي وأنقله من مكان لآخر وأقرؤه وأفسره ليس هو كلام الله بذاته[2].

لكن تلك الصلات ليست كما تصورها القراءات المحدثة، ولا هي بنفس العموم الذي يظهر في كتابات مقاومة لتلك العلاقة[3].

(١) ينظر: سدنة هياكل الوهم ٥٣.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٨٦، ٨٧.

(٣) ينظر: محاولات التجديد في أصول الفقه، الغامدي ٢/ ٨٥٤؛ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة، الغصن ١/ ٣٣ ٣٤.

المبحث الثاني

القراء المعاصرون والفكر الباطني

ليست الباطنية المقصودة هنا فرقة من الفرق بعينها، بل فكر توزع في نحل وفرق متعددة أخذت بعض الفرق به كله وأخذت ببعضه أخرى.

وعناية البحث هنا بالفكرة مجتزأة من مناهج تلك النحل، وأصل الفكرة التي تعنينا في هذا المقام اجتماع من آمن بالباطنية أو ببعض فلسفاتها في الخروج عن المنهج الإسلامي في التعامل مع النص الشرعي فهماً واستنباطاً، واختراع وسائل محدثة تناقض المنهج، وتهدر دلالات النص وحقائقه.

ويمكن عرضها باختصار من خلال اتجاهات ثلاثة هي الأبرز في تبني الباطن، وهي الباطنية الشيعية والباطنية الصوفية والباطنية الفلسفية:

أولاً: باطنية الشيعة:

تدين بالباطنية كثير من فرق الشيعة، منهم الشيعة الكيسانية نسبة إلى كيسان[1] مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، وتظهر باطنية الكيسانية في اعتقادهم أن للدين باطناً أخذه كيسان عن علي وابنه محمد بن الحنفية[2].

وعلى ذلك الباطن بنوا تأويلاتهم للنص وعدوا تلك التأويلات هي الحق الذي ورثوه عن الإمام علي ﷺ مهما خالف دلالة النص؛ لأن الباطن حجة لم يطلع عليها غيرهم، وبمثله قالت الهاشمية[3] ومن هؤلاء من ذهب إلى أن من وصل إلى الإمام

(١) اختلف في كيسان هذا فقيل: هو مولى علي بن أبي طالب الذي قتل يوم صفين، وقيل: كيسان تلميذ محمد بن الحنفية، وقيل: كيسان صاحب شرطة المختار بن عبيد الثقفي، وقيل: هو المختار نفسه.
ينظر: الملل والنحل ١٤٧؛ مقالات الإسلاميين، الأشعري ٢٠.

(٢) محمد بن علي بن أبي طالب، دعي ابن الحنفية نسبة لأمه خولة بنت جعفر من بني حنيفة، عرف بالشجاعة والعلم، قيل: توفي (٨١هـ).
ينظر: صفة الصفوة، ابن الجوزي ١/ ٣٤٤؛ وفيات الأعيان ٤/ ١٦٩.

(٣) الهاشمية نسبة إلى أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، قالوا بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه =

وعرفه حل له كل مطعوم ومشروب، تأويلاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [المائدة: ٩٣][١].

ومنهم الاسماعيلية[٢] الذين يعتقدون بأن لكل تنزيل تأويلاً ولكل ظاهر باطناً، ويطلق عليهم الباطنية والقرامطة والمزدكية، والتعليمية والملحدة[٣].

ومن باطنية القرامطة في قراءة النص أنهم يقرءون الآيات الآمرة بالصلاة فيقولون: «الصلاة المأمور بها ليست هذه الصلاة، أو هذه الصلاة إنما يؤمر بها العامة، وأما الخاصة فالصلاة في حقهم معرفة أسرارنا»[٤].

ومنهم المنصورية[٥] ومن تأويلاتهم قولهم إن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر حلال، والمحرمات أسماء رجال، حرم الله ولايتهم، وكالهاشمية تأولوا في ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [المائدة: ٩٣]، وأسقطوا الفرائض، وقالوا هي أسماء رجال أوجب الله ولا يتهم، وقريب من تلك التأويلات تآويل المعمرية[٦].

وتتحول الدلالات الظاهرة للنص إلى باطن في تفاسير الشيعة الإمامية[٧]، فمن

= أبي هاشم، بعد أن أفضى إليه أسرار العلوم، واعتقدوا أن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً.
ينظر: الملل والنحل ١٥٠.

(١) ينظر: الملل والنحل ١٥١.

(٢) هم الذين يعتقدون الإمامة في إسماعيل بن جعفر، ثم في محمد بن إسماعيل بن جعفر، وإليهم يرجع الفاطميون والدروز والقرامطة، وصف الغزالي نحلتهم بأنها رفض في الظاهر وكفر في الباطن، وكان التأويل والقول بالباطن ذريعتهم في الاستدلال لمذاهبهم.
ينظر: فضائح الباطنية، الغزالي ١٦؛ الملل والنحل ١٦٧، ١٩١؛ الفرق بين الفرق ٤٦.

(٣) ينظر: الملل والنحل ١٩٢؛ وجاء في الفرق بين الفرق ٢٦٥، ٢٦٦، أن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة منهم ميمون بن ديصان المعروف بالقداح، والبداية كانت في العراق، ونقلها ميمون بن ديصان إلى ناحية المغرب، ثم انضم إليها حمدان قرمط، وتوسعت دعوتهم في البحرين واليمن وغيرها.

(٤) مجموع الفتاوى ١٣/٢٣٦.

(٥) هم الذين يعتقدون أن أبا منصور هو الإمام بعد أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي، وأبو منصور هذا من بني عجل، ادعا أنه عرج به إلى السماء، وجاء بأباطيل وترهات تبعه عليها نفر من الجهال.
ينظر: مقالات الإسلاميين ١٤.

(٦) المعمرية نسبة إلى رجل يقال له: معمر، يزعمون أنه الإمام بعد أبي الخطاب، استحلوا الخمر والزنا، ودانوا بترك الصلاة، وقالوا بالتناسخ.
ينظر: مقالات الإسلاميين ١٥.

(٧) فرقة من فرق الشيعة، تعتقد الإمامة في اثني عشر إماماً معصوما، وتقول برجعة الإمام الغائب، وتنفرد بمنهج في التلقي والاستدلال يناسب ما نسجت من عقائد. =

مروياتهم في تفسير قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ [البقرة: ١٣٦]، قالوا: يقصد علياً والحسن والحسين وفاطمة[(١)].

وينسبون لابن عباس رضي الله عنه أن المقصود من قوله عز وجل: ﴿وَمَن يُعۡرِضۡ عَن ذِكۡرِ رَبِّهِۦ يَسۡلُكۡهُ عَذَابٗا صَعَدٗا﴾ [الجن: ١٧]، من يعرض عن ولاية علي بن أبي طالب[(٢)].

ثانياً: باطنية الصوفية:

للصوفية جانب باطني اشتغل على تحويل الشريعة إلى رموز لمعان مخفية؛ فالإيمان عشق ومواجيد، والأحكام إشارات، والولاية لها معنى غير المشتهر بين الناس وهي مقدمة على النبوة، وغير ذلك من العرائض التي تتحدى العقل والمنهج وتفرض رؤى وتفسيرات لا يحل عقدها إلا الخلص من الأقطاب، هكذا اعتقدوا!، ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن ابن رشد الحفيد أن الباطنية يدخل فيهم باطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربي[(٣)].

ومن عواقب التأويل الباطني الصوفي دعوة غلاتهم إلى طرح الشريعة، وزعمهم أن الإنسان ليس عليه فرض، ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده، والوصول إلى المعبود فلسفة باطنية غامضة لها تفصيلات متوهمة ومعقدة[(٤)].

وتتحد قراءات غلاة الصوفية مع القراءات المعاصرة في عدة محاور، ومع ذلك فالقراء الجدد يختلفون في وصف القراءات الصوفية هذه، وتحسب للجابري قراءات منصفة للفلسفة العرفانية الصوفية حيث وضعها في موضعها الصحيح، وبنى رؤيته لها بالجملة على معطيات تاريخية وفكرية سليمة.

ومن العجيب أن ينبري القراء المنحدرون من المادية التاريخية الساخرة من الغيب كنصر أبو زيد وحسن حنفي وطيب تيزيني للإشادة بالسهروردي وابن عربي وابن سبعين وأضرابهم من غلاة الصوفية!

وأركون بدوره يستبعد الحديث عن الفكر الإسلامي بمعزل عن الصوفية المتزهدة التقية ذات الخطاب المتميز والنظريات المتفردة، وهو في الحقيقة يقصد غلاة الصوفية لا المتزهدين منهم.

= ينظر: مقالات الإسلاميين ١٩؛ الملل والنحل ١٦٢.

(١) ينظر: تفسير العياشي ١/ ٦٢.

(٢) ينظر: تفسير القمي ٢/ ٣٠٩.

(٣) ينظر: النبوات، ابن تيمية ٢/ ٦٣٣؛ وابن سبعين هو عبد الحق بن إبراهيم، الرقوطي، المعروف بابن سبعين، من فلاسفة التصوف، من مصنفاته: المسائل الصقلية، توفي بمكة سنة (٦٥٢هـ).
ينظر: البداية والنهاية ١٧/ ٤٩٧؛ الوافي بالوفيات ١٥/ ٧٢.

(٤) ينظر: مقالات الإسلاميين ١٣.

أما نصر أبو زيد فيصف التجربة الصوفية بأنها القطب الثاني للتراث الإسلامي إلى جانب القطب الأول وهو العقلانية التي يمثلها عنده المعتزلة، ويعد نفسه جامعاً بين القطبين من خلال دراسته عن المجاز في القرآن عند المعتزلة والتأويل عند الصوفية ممثلة بفكر ابن عربي، وبالقطبين اجتمع له ما لم يجتمع لغيره، وهو مدافع عن باطنية الصوفية، ويرى أنهم لجأوا إليها لحمايتهم من العنف الذي مارسه ضدهم الفقهاء، وإلا فكيف لهم أن يعبروا عن مواجيدهم ومكاشفاتهم[١]، ويوظف نصر حامد فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي في محاور متعددة من قراءاته[٢].

ومع أن ذلك من ضروب التناقض فإن له ما يسوغه من وجهة نظر أولئك، وهو ظفرهم بالتأويل الرمزي الصوفي الذي يمكن معه قلب كل حقائق الغيب، وهذا ما يشجع القراء الجدد على وصف القراءات التأويلية الصوفية بأنها قراءة جديرة بالنظر تساوي القراءة السلفية بحسب تعبير طيب تيزيني[٣].

ويوافقه واحد من القراء الجدد لكن من موقع آخر يرى أن قراءات ابن عربي قديماً «أفضل من فهم من سبقوه بمن فيهم الذين عاصروا النبي وصحبوه وسمعوا منه»[٤].

ويتمادى أكثر فيرى أن «الإلهام العرفاني هو نسج على منوال الوحي النبوي أو امتداد له. . . ، وتجريم الاعتماد على النهج العرفاني اللامعقول يلقي ظلالاً من الشك على وحي الرسل ونبوة الأنبياء»[٥].

ويستند فراس السواح[٦] إلى نصوص ابن عربي في الحلول والاتحاد لتثبيت رؤيته عن الدين وتفسيره الموحد للأديان بأنها شعور نفسي تولدت عنه فكرة الإلـه الواحد[٧].

والموقف من المنهج هو الذي دفع بعض القراءات المعاصرة إلى اعتبار التجربة الصوفية ناجحة في الجوانب الروحية كمصدر للمعرفة لا يعترف بها الفقهاء، والصوفية في جانب منها «ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ١٥٧؛ هكذا تكلم ابن عربي ١٠، ٧٧.

(٢) للمزيد ينظر: إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً ١٤٨.

(٣) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٣١٠.

(٤) نقد النص، هامش (٢٤) ص١٠٦.

(٥) نقد النص ١٧٣.

(٦) فراس السواح، باحث سوري في الميثولوجيا وتاريخ الأديان، من أعماله: «مغامرة العقل الأولى»، و«الأسطورة والمعنى»، ويرى أعماله مشروعاً كبيراً لفهم البعد الروحي عند الإنسان.
ينظر التعريف به في: الصفحة الأخيرة من كتابه الأسطورة والمعنى، الطبعة الأولى.

(٧) ينظر: الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، فراس السواح ٢١٦، ٢١٧.

اجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية ثابتة يقف على رأسها الإجماع ويليه القياس»[1].

ويعتبر المدخل التفكيكي من أهم قنوات اتصال القراءات المحدثة (ممثلة بالاتجاه النقدي) بغلاة المتصوفة، يظهر ذلك في جهود المفككين المهتمين بالتصوف كعلي حرب ومحمد شوقي الزين[2].

ويرى أحد المشتغلين بالتفكيك أن النص الصوفي من وجهة نظر حرب والزين يعمل بامتياز وفق استراتيجيات للتفكيك وتشتيت الدلالة وإرجاء المعنى[3].

ولو جردت تلك القراءات للنص الأدبي وفضاء الدلالات المتطايرة من كل نص غير نصوص الوحي لما كان ثمة مشكل يخص المنهج الفقهي، لكنها تفرض فلسفتها ورؤيتها على النص الشرعي ولا تستثنيه، وتجتهد بعض القراءات المعاصرة لطمس مثالب الباطنية الصوفية بالثناء على التصور الصوفي للإسلام، فهو تصور مثالي تحدده نظرية الحب الإلـٰهي، وللصوفية أحوال ومقامات يتدرج فيها السالكون إلى الله[4].

ومن صور الباطنية الصوفية في قراءة النص تفسير بعضهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ [البقرة: ٦٧]، بأنه أمر بذبح النفس!!، في حين يفسرها باطنية الشيعة بأنه أمر بذبح عائشة!![5].

ويحسّن بعض المتصوفة المعنى الباطني فيجعله خطاً موازياً لفقه الأحكام لا يعارضه لكنه يتميز عنه بخصوصيته لمن دخل عالم الصوفية ويرى أن الله وضع «لأهل الشريعة الظاهرة حدوداً قام ببيانها العلماء، وحدَّ لأهل الحقيقة ـ وهي سر الولاية ـ حدوداً، قام بها الأولياء فمن قام بحدود الشريعة الظاهرة كان من المؤمنين الصالحين، ومن تعداها كان من العاصين الظالمين، ومن قام بحدود الحقيقة الباطنية، وصحب أهلها كان من المحسنين العارفين المقربين ودخل جنة المعارف»[6].

---

(١) هكذا تكلم ابن عربي ٢٤.

(٢) محمد شوقي الزين، جزائري، حصل على الدكتوراه في التصوف والفلسفة من فرنسا، من المهتمين بالتفكيك وقراءة النصوص بأدوات النقد الغربي الحديث، أنشأ منتدى التفكيكيين العرب، وله اهتمام كبير بابن عربي، من مؤلفاته: «تأويلات وتفكيكات».

(٣) ينظر: دريدا عربياً، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ٢٣٧، ٢٣٨.

(٤) ينظر: إسلام عصور الانحطاط ٨٥، ٨٦.

(٥) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ٢/ ٩٠؛ مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٥/ ٥٥١.

(٦) البحر المديد، ابن عجيبة ٢/ ٢٠.

ثالثاً: باطنية الفلاسفة:

عرفت الفلسفة مصطلح الباطن في مقابلة الظاهر؛ فالباطن عندهم علم خاص لا يظهره الفيلسوف إلا لخاصة تلامذته، والفلاسفة الباطنيون هم الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر على نمط دروس أرسطو الصباحية التي خصصها للخُلّص من تلامذته، وكان يناقش فيها المسائل البعيدة عن أفهام العامة(١)، ومن باطنية الفلاسفة أن منهم من فسر الملائكة والشياطين بقوى النفس(٢).

ومن صور باطنيتهم في قراءة النص تفسير الكواكب والشمس والقمر التي رآها إبراهيم ﷺ بأنها: النفس والعقل وواجب الوجود!!(٣).

ملامح العلاقة بين القراءات المعاصرة والفكر الباطني:

أدت المقالات العلمانية دورها في بعث الغلو الباطني القديم الذي تجاذبته اتجاهات فلسفية وصوفية وشيعية، ومع تحول الخطاب العلماني أصبحت الإشارات الباطنية بعضاً من منهج القراءات المعاصرة التي تدعو لإخضاع نصوص الوحي لتصورات القارئ الذي له أن يؤول النص أو يقسمه إلى ظاهر وباطن، أو يحوله إلى رموز وإشارات، وهذا ما دفع القراءات المعاصرة لاستثمار الباطنية صوفية كانت أو شيعية أو فلسفية ما دامت توفر لها مادة تشتغل عليها.

وتظهر ملامح هذه العلاقة فيما يلي:

١ ـ الثناء على الفكر الباطني بنفس الصفات التي يرونها محاسن في القراءات المعاصرة يقول تيزيني: «لقد كان على المؤبلسين من أهل السُّنَّة والجماعة الاتباعيين أن يصطدموا باحتجاج شرعي من قبل أهل الباطن المتحررين الليبراليين تحول على رأي ابن الجوزي إلى مقاومة مسلحة على أيدي من حددهم بـ (القرامطة) والاسماعيلية إلخ...»(٤).

٢ ـ منهج أكثر القراء في التشكيك بالقرآن وإثارة الشبه حول جمعه وتدوينه، وهو نفس المنهج الباطني الذي شرح أحدهم أركانه بقوله: «إني أوصيك بتشكيك الناس في القرآن»(٥).

---

(١) ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ١/ ١٩٤؛ درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٦/ ٢٣٧.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٣/ ٢٣٨.

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ٢/ ٩٠؛ مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٣/ ٢٣٧.

(٤) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٨٧.

(٥) وصية القيرواني في رسالته إلى سليمان بن الحسن، أوردها البغدادي في: الفرق بين الفرق ٢٨٠؛ وانظر مثالاً لمحاولات القراء الجدد إثبات تحريف القرآن: المأزق في الفكر الديني ١٢، ١٣، ٢٩.

من هنا أوصى أركون الباحثين بنقد موضوع كتابة المصحف نقداً تاريخياً؛ لكونه انتقل من مرحلة الشفهية إلى مرحلة النص المكتوب في ظروف تاريخية شديدة الهيجان، ويجب التحقق منها بالنقد[1].

وظن أركون أنه بوصفه فترة نزول القرآن بالهيجان الشديد يكون قد قدم دليلاً على أن القرآن محرف، أو فتح نفقاً لزعزعة يقين المؤمنين به.

٣ ـ اتهام الشريعة بالنقص؛ فمن وجوه التواصل بين الباطنية وقراء اليوم أن الباطنية لا يرون الشرع كاملاً بل لا زال ناقصاً عندهم، وهذا يناقض مبدأ كمال الشريعة؛ لذلك يأخذ باطنية الشيعة عن إمامهم تفاسير لم يرد بها الشرع، ولا تقرها اللغة ولا يقبلها المنهج، ولا يعرفها علماء الشريعة، ويستقل باطنية الصوفية بمثل ذلك، لكن عن طرق أخرى مثل الكشف والإلهام وغيرها، أما باطنية الفلاسفة فلهم قوانين ابتكرتها عقولهم، يفسرون بها النصوص بما لا يقول به غيرهم، كما تعتمد القراءات المحدثة على إزاحة ظاهر النص والعمل في بواطنه لمعرفة أسراره وفك ألغازه[2].

وهذه الباطنية التي يمارسها القراء الجدد من أغرب ما يستوقف العقلاء، ذلك أنها ممارسة تلغي دور العقل تماماً، فكيف يجمعون بين عقل سلطوه على الغيب وكلفوه ما لا يطيق حتى علوا به على رسالات السماء، وباطنية تقصيه ليحل محله الحدس والظن في قراءات تقول إنها لا تقف عند الظاهر المنطوق به، بل تنفذ إلى المطمور الذي تحول إلى عمق لا مرئي أو محتوى أو باطن[3].

وهذا النفاذ إلى المخفي باطنية جديدة، غير أنها عدلت صورتها لتصبح باسم القراءة والبحث العلمي علماً يفسر النصوص كلها، وفي مقدمتها النص الشرعي من القرآن والسُّنَّة.

٤ ـ قلب المعاني وغلو التأويل، وهو عين ما سعت إليه الباطنية قديماً؛ «حتى لا يبقى في ظواهر النصوص متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة»[4].

ولم يبق التأويل الباطني دائراً في فلك الإلـٰهيات فحسب، بل تمدد فغطى الفروع الفقهية، ذلك أن الباطنية: «لما تأولت أصول الدين على الشرك احتالت أيضاً لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة أو إلى مثل أحكام المجوس، والذي

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٨١، ٨٦.

(٢) ينظر: فعاليات القراءة وإشكالية تحديد المعنى ٥٤.

(٣) ينظر: نقد النص ٢٤.

(٤) الموافقات، الشاطبي ٣/١٣٣.

يدل على أن هذا مرادهم بتأويل الشريعة أنهم قد أباحوا لأتباعهم نكاح البنات والأخوات، وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات»[1].

٥ ـ إنكار منهج القراءة الفقهية بكل آلاته وضوابطه؛ فالقراءات المعاصرة لا تعترف بالمنهج لما ترى فيه من الضوابط التي تحول بينها وبين بلوغ مآربها من الاشتغال بفقه النص، وكذلك كان دأب الباطنية بفروعها المشار إليها، فلولا رفضها للمنهج لما قامت ولا قعدت.

وخلاصة ما سبق أن للفكر الباطني بكل أطيافه أنماط من القراءات تعكس مناهجه المناقضة لأسس الاستنباط وقواعد التعامل مع النص الشرعي، فهي تبدأ من القول بأن للنص باطناً تدرك معانيه قراءاتهم وفق ما يزعمون لها من وسائل، وتنتهي بشرع جديد.

وهذه الوسائل غير مدونة عند الباطنية الأوائل، والاستخدام غير المشروع لمناهج العلوم الإنسانية القادمة من الغرب في عصرنا يفضي إلى ذات النتائج التي اشتغلت لأجلها الباطنية قديماً.

---

(١) الفرق بين الفرق ٢٧٠.

المبحث الثالث

القراءات المعاصرة وإخوان الصفاء

إخوان الصفاء جماعة سرية ظهرت على الأرجح في القرن الرابع الهجري[1]، في فترة توسع المد الفلسفي والكلامي ومحاولات اختراق الأيدلوجيات الدخيلة سياج الثقافة الإسلامية بالجدل الفلسفي والتصورات المرتبكة عن الله والكون والإنسان.

عبرت هذه الجماعة عن فكرها في رسائلها المعروفة برسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وهي خليط غير متجانس من الفلسفة والطبيعيات والتصوف والعقائد والآداب والغرائب، كتبت في خمسين رسالة، بدءوها بفهرست يوضح موضوعاتها، واختاروا لجمعيتهم هذا الاسم الذي لا اختلاف في جماله وهدوء معناه.

واختلف الباحثون في غاية هذه الجماعة كمثل اختلافهم في تاريخ ظهورها ومؤسسيها ومكان ظهورها[2]، غير أن الحد الذي ينبغي ألا تتنازع فيه الآراء في غاية هذه الجمعية أنها ظهرت في أمة دينها الإسلام وهو دين له رؤية واضحة وتصور كامل لعلاقة الإنسان بربه، والإنسان بالإنسان وما يجب عليه بحكم استخلافه في الأرض، وكل نواحي ذلك التصور كافية شافية مغنية عن البحث المجهول الذي سلكت طرائقه الفلاسفة.

ورسائل إخوان الصفاء عملت لإيجاد تصور آخر استمدت محتواه من الفلسفة اليونانية وثقافات الشعوب الغابرة؛ فكانت بذلك انقلابا فكريا سعى لغرس ثقافة تحل محل الثقافة الإسلامية بل عقيدة تحل محل العقيدة الإسلامية.

---

(١) ذهب البعض إلى أن هذه الجماعة نشأت في بداية القرن الثاني أو الثالث الهجريين، وذهب (شيدر) إلى أنها ظهرت في القرن الثالث الهجري، وذهب المستشرق (كازانوفا) إلى أنها نشأت في القرن الخامس الهجري، لكن شيخ الإسلام ابن تيمية رجح أن تصنيف الرسائل كان بعد المائة الثالثة، وهذا ما رجحه بعض الباحثين.
ينظر في عرض تلك الأقوال وتحليلها والترجيح: إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم، د. فؤاد معصوم ٥٨ ـ ٦٥.

(٢) التنبيه على جماعة إخوان الصفاء ونقدها لا يعني إهمال رسائلهم، ففيها معارف ماتعة، ولأهل الخبرة الفصل في تقديرها وتقويم ما يصلح منها مجرداً عن أخلاط الفلسفة، وهذا مبدأ نافذ في كل فن فالحكمة ضالة المؤمن.

ولعل هذا القدر كاف في التعريف بها (على الأقل في هذا السياق)، ومغنياً عما ذهب إليه البعض من أنها جماعة سياسية هدفها قلب النظام السياسي الفاسد في زمنها، أو أنها جماعة ثقافية هدفها تحقيق السعادة الأخروية للبشر، أو تطهير الدين بالفلسفة[1].

إخوان الصفاء من وجهة نظر غربية:

اهتم البحث الغربي بالفِرق التي نشأت تحت مظلة الحضارة الإسلامية، ومايز بين النحل التي بإمكانه أن يوظف خطابها والاتجاهات التي يعجز عن الإفادة منها، وصير الأولى جزءً من بحوثه في العقيدة والشريعة والتاريخ، وكان نصيب جماعة إخوان الصفاء من اهتمام البحث الغربي لا يقل عن نصيب غيرهم من الفرق المحتفى بفكرها.

ففي جانب الوصف المحايد يرى بعض الباحثين أن إخوان الصفاء بموقفهم من تاريخ الطبيعة كانوا داروبين القرن العاشر الميلادي[2]، وأنهم كانوا يسلكون في شرح النص مسلك التفسير الرمزي[3].

وفي جانب الإشادة يرون أن إخوان الصفاء أصحاب هدف حقيقي هو تحقيق «الدين المطلق؛ أي: تطهير النفس، والتشبه بالله عن طريق فلسفتهم..»[4].

إخوان الصفاء في مقالات القراءات المعاصرة:

انعكست مدائح البحوث الغربية لإخوان الصفاء على كتابات القراء المعاصرين، فالخلط المقصود الذي أحدثه إخوان الصفاء بين الشريعة والفلسفة يتحول من موقع الفساد المنهجي إلى مواقع الإبداع عند حسن حنفي نموذجاً؛ فهو يشيد بدور إخوان الصفاء في تقديم الفلسفة كتطوير طبيعي لعلم أصول الدين، ويصفهم بالصفوة المختارة والأقلية المثقفة[5].

---

(١) ينظر: إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم ٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ت.ج.دي بور) ١٦٩.

(٣) رأى جولدتسهر أن تفاسير إخوان الصفا للنص واعتمادهم على التأويل تأخذ طابع تفسير المدراش عند اليهود.

ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي ٢١٦؛ والمدراش اشتقاق من الكلمة العبرية داراش ومعناها يدرس أو يبحث، وهو تفسير توراتي قامت به سلطات يهودية قديمة.

ينظر: مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسبر ٤٥.

(٤) مذاهب التفسير الإسلامي ٢١١.

(٥) ينظر: من النقل إلى الإبداع ١/ ١٥، ١٧.

ذلك أن أصول الدين لا يجب أن تبقى كما أنزلت على محمد ﷺ بل يجب أن تتطور ولم تتنبه لذلك إلا الفرق التي غيرت نظرتها لأصول الدين وهذا ما تميزت به جماعة إخوان الصفاء لما فهمت الشريعة بلغة الفلسفة.

وهذا التقدم الذي امتدحه حنفي رفضه حتى المتفلسفة قديماً، وطرحوا سؤالاً إنكارياً أردف بالجواب وهو «كيف يسوغ لإخوان الصفاء أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوةً تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة؟

... ولقد اختلفت الأمة ضروباً من الاختلاف في الأصول والفروع، وتنازعوا فيها فنوناً من التنازع في الواضح والمشكل من الأحكام، والحلال والحرام، والتفسير والتأويل، والعيان والخبر، والعادة والاصطلاح؛ فما فزعوا في شيء من ذلك إلى منجمٍ ولا طبيب، ولا منطقي ولا مهندس، ولا موسيقي، ولا صاحب عزيمة وشعبذة وسحرٍ وكيمياء؛ لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه ﷺ، ولم يحوجه بعد البيان الوارد بالوحي إلى بيانٍ موضوعٍ بالرأي»[(١)].

أما أركون فيرى أن جماعة إخوان الصفاء من الكتاب الأكثر خصوبة في تاريخ الفكر الإسلامي[(٢)].

ويحاول البعض استنطاق نصوص الرسائل ليثبت بها أن إخوان الصفاء حركة تحرر، ظهرت كرد فعل لتسلط السُّنَّة في عصر الخليفة المتوكل العباسي، وأنهم رواد التنوير العربي، وأنهم حركة نقدية سعت لتخليص الثقافة الإسلامية من جهالات الفقهاء والسلاطين، وأنهم حركة حملت هموم المظلومين والمقهورين والمستضعفين، وأنهم قادة الإصلاح التعليمي، وأنهم أصحاب مشروع لعقلنة الإيمان، وأنهم رواد المنهج التجريبي وأساطين المنطق والبرهان، وأنهم دعاة أدب الحوار واحترام معتقدات الآخرين، ويحمل مسؤولية التعصب والتفرق الفقهاء والحكام، أما هم فدعوتهم متكاملة غايتها إصلاح الدين والدنيا[(٣)].

ملامح العلاقة بين القراءات المعاصرة وفلسفة إخوان الصفاء:

الحديث عن اتصال القراءات المعاصرة بفكر هذه الجماعة بحث واسع، يخرج هذه الدراسة عن مدارها، فضلاً عن ثقل مادته؛ لما يقتضيه من قراءة متأنية لرسائل إخوان الصفاء مباشرة لا بالواسطة مع الإفادة مما كتب عنها، ثم مقارنة فكرها بفكر القراءات

(١) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي ١٦٦.

(٢) ينظر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ٥٨.

(٣) ينظر: إخوان الصفاء رواد التنوير في الفكر العربي، د. محمود إسماعيل عبد الرزاق ١٢٥ ـ ١٤٧.

المعاصرة، وتحرير مواضع الاتصال ذات العلاقة بفهم نصوص الشرع وتفسيرها.

ولذلك نكتفي بعرض المحاور الشارحة لتأثر القراءات المعاصرة بفكر إخوان الصفاء، وأهمها مصادر المعرفة والاعتماد على التأويل.

١ ـ مصادر المعرفة:

مصادر المعرفة عند إخوان الصفاء الكتب السماوية كلها ومنها القرآن، والفلسفة والعلوم الطبيعية والكتب الإلٰهية التي لا يمسها إلا الملائكة، ويقصدون بها علوم الروح والغيب(١).

ومصادر المعرفة في فكر القراءات المعاصرة الأول القرآن؛ فهم يعترفون به شكلياً وينكرون حجية السُّنَّة، سواءً منه الإنكار الصريح والمباشر أم الإنكار المبطن بالوسائط، والثاني المعطيات الفلسفية التي تقاسمتها اتجاهات القراءات المعاصرة، والثالث نظريات مناهج العلوم الإنسانية التي طورها الغرب من واقع ثقافته وفكره، واستثمرها المستشرقون في قراءة نصوص الكتاب والسُّنَّة والسيرة والتاريخ الإسلامي، أما علوم النفس والروح والغيب فيشابهها إحياء القراءات المعاصرة للقراءات الباطنية والعرفان الصوفي.

ومعلوم بالضرورة أن إيمان إخوان الصفاء بالكتب السماوية كمصدر للمعرفة يلغي مبدأ ختم الرسالات بالإسلام ونسخ شريعته للشرائع السابقة، مع صحة كون الكتب السماوية مصدراً للمعرفة، لكن المعرفة ليست هي الهدف، إذ الهدف زحزحة الشريعة من مواقع التكليف، وهو هدف القراءات المعاصرة من نشر فلسفة التأثر والتأثير.

٢ ـ التأويل بمفهومهم:

التأويل وفق وجهتهم من أهم الأدوات التي أخرجوا بها نتائج جاهزة للمتلقي تؤيد أفكارهم، وقرروا في رسائلهم أن التأويل علم من علوم الشريعة يقارن التنزيل(٢)، ثم رفدوا التأويل بثنائية الظاهر والباطن، فقرروا أن لكل شيء من الموجودات ظاهراً وباطناً، والدين منها فله ظاهر وله باطن، ولا يعلم الباطن إلا الراسخون(٣).

تلك إشارات عابرة رسمت صورة أولية للعلائق التي جمعت قراء اليوم بإخوان الصفاء، ونبهت على رؤوس من التصورات الفلسفية التي تعيد القراءات المعاصرة بعثها وإعادة ترتيبها في خطابها.

---

(١) ينظر: مقدمة بطرس البستاني لرسائل إخون الصفاء ١/١٢.

(٢) ينظر: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ١/٢٦٧.

(٣) ينظر: إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم، د. فؤاد معصوم ١٥٦.

الفصل الثالث

العرائض المساندة للقراءات المعاصرة

المبحث الأول: البعث الحضاري.
المبحث الثاني: حرية الرأي والنص المفتوح.
المبحث الثالث: تقويم التراث.
المبحث الرابع: تحديث التعليم.

المبحث الأول

البعث الحضاري

أولاً: خطاب الحضارة والنهضة في الإسلام

قضايا النهوض والمدنية والعمارة جزءٌ لا ينفصم من المنهج الإسلامي بوصفه الكلي، وهو منهج يستملي تلك التوجهات من نصوص الوحي، قال ابن خلدون: «الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق»(١).

وإذا كان ثمة أمة تبحث عن دعوة حق لتبني عليها ملكها فإن الأمة الإسلامية قائمة على ميثاق النبوة الذي جمع العدل والحق وأسس الفضيلة في دين الإسلام.

والإسلام أصول محفوظة وفروع مدروسة ومنهجية واضحة، وليس للمسلمين دين بلا فقه، ولا فقه بلا منهج مأخوذ كله من مشكاة الكتاب والسُّنَّة؛ فإذا تبين لباحث بعد التحري أن القراءات المعاصرة تطمر المنهج الأصيل، وتتعلق بالدخيل من غير حاجة له أصلاً، وتقفز على أصول التفكير السليم الجامع بين العقل والوحي، وتطغى على ما صح من علوم الأولين، وتشتغل جاهدة لتبديل الدين، لم يجد بداً من ضرب علامات الاستفهام على مقالاتها عن النهوض والتجديد والموضوعية والتجرد في البحث.

وكما أنه لا سبيل لأحد من الناس (أيّاً كان) إلى القول بأن الأمة الإسلامية لم تسد العالم بحضارتها فلا سبيل إلى إنكار انبثاق تلك الحضارة عن منهج قوامه فقه النصوص التي وجهت مسيرة الحياة، وحكمت الاجتماع الإنساني بشريعة الإسلام، وللتاريخ في ذلك شهادة من الواقع؛ فكل الفرق التي ألَّهت العقل أو استقوت بالفلسفة لم تكن إلا في هامش الفعل الحضاري، ومن المعلوم أن للنهضة قوانين وسنناً ونواميس من أشاح عنها بوجهه، وغفل عنها بفكره وتجاوزها بفعله قذفته خارج مدارها، وليس للأمة الإسلامية اليوم خصم إلا غفلتها عن القيام بامر الله ثم تلك

(١) مقدمة ابن خلدون ١/ ١٦٧.

السنن، قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: ١١].

وهذه الأمة اليوم لا تعرف بعد كبوتها من النهضة إلا اسمها، وبدلاً عن اتخاذها هدفاً واحداً تُجمع عليه ولا تختلف فيه، أصبح خطاب النهضة مطية لهدم الأصول ونقض المنهج، إذ ظهر من يربط بين الدين الإسلامي والتخلف، ويطالب الأمة بعزل الدين عن الحكم وحصره في المسجد، وهي أمة لم تكن يوماً إلا بدينها الذي جعلها الله به خير أمة أخرجت للناس، قال ﷻ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فالدين هو الذي صنع لهذه الأمة اسمها، وبنى مجدها، وشيد صروح حضارتها، وأخلصها بخالصة من الثقافة فاقت بها الأمم.

وكل خطاب يدعو للنهضة بعزل الدين عن توجيه الحياة وإدارة مسيرتها، فلا داعي لما اعتقده في نفسه أنه نهضة؛ لأنها دعوى قامت على وهم تعارض الشريعة مع العلم، أو قصورها أو حاجتها للتأويل الذي يأتي على كل دلالاتها ومقاصدها بالإبطال.

ثانياً: القراءات المعاصرة وخطاب النهضة

القراءات المعاصرة بكل أطيافها تقول: إنها تطلق مشروعاتها وأفكارها وقراءاتها لأجل النهضة؛ فالتراث ومشكلة المنهج في الفضاء الفكري العربي المعاصر «مسألة تؤول عند نهاية التحليل إلى قضية النهضة ومشكلة العقلانية»[(١)].

وذلك جهد محمود، ولا تعارض فيه، لكنها تقصي من موقع هذا الخطاب من لا يعترف بإحداثاتها، وتفرض رؤية تناقض مبادئ التغيير المنبثقة عن المنهج الإسلامي، وترى أن نخبة المفكرين من العلمانيين العرب عموماً وأصحاب المشروعات الفكرية منهم خصوصاً هم القائمون على نهضة الأمة من خلال قراءاتهم الجديدة للتراث[(٢)].

وبالمقابل فالتخلف سببه الفقه والفقهاء، يقولون «.. إذا كان الفقه الإسلامي قد أقنع المسلمين بعد ذلك بأن حياتهم الدنيا هي كل حياتهم، فإن ثمن هذه الغلطة الفادحة لم يدفعه الفقه، بل دفعه المسلمون الذين يمثلون حالياً أعلى نسبة بين اللاجئين في التاريخ»[(٣)].

---

(١) التراث والحداثة ٣٣.

(٢) ينظر هذا الطرح كنموذج في: إشكالية المنهج في دراسة التراث ٤١.

(٣) الإسلام في الأسر ١٠٨.

صراع النهضة والدين ثنائية قادمة من الغرب:

مشروع القراءات المعاصرة مؤسس (فيما يتعلق بالنهضة) على فكرة دخيلة، حاصلها أن الأديان لم تعد «... المحرك الأساسي للتنمية البشرية في العالم؛ فقد قامت بذلك الدور وحان زمان تخليها عنه»[1].

قال أركون: «الوعي التاريخي ضامر عندنا وإيقاظه صعب، الوعي الأسطوري اللاتاريخي يحتل الساحة كلياً، وعلى المستويات كافة، وأنا أناضل ضد عصور بأكملها من توقف الحيوية والحركة في المجتمعات الإسلامية والعربية»[2].

ومن القراء المعاصرين من يرى رفض الأمة للقراءات المعاصرة دليلاً على تعثر المجتمع وتخلفه عن ركب الحضارة[3]، وليس لباحث أن يلغي ما تقول القراءات المعاصرة عن دورها في النهضة وسعيها لبلوغها وإن ارتاب، لكن له الحق في فحص الأسس التي ينطلقون منها، والوسائل التي يقترحون استخدامها، معروضة على المنهج الإسلامي في توجيه الفكر والثقافة وصناعة العمران.

الدور العلماني:

من أوجه وصاية القراءات المعاصرة على خطاب النهضة الربط بين الدعوة لتطبيق الإسلام في الواقع وبين التخلف، وهذه سمة بارزة في مقالاتها التي تعد الدين جرثومة الصراع بين البشر، ولا يصلح أساساً لدولة، وترى العلمانية مخرجاً من النزاعات المذهبية الحادة.

وهذه التهم في أصلها إسقاط لكل ظواهر توظيف الدين وسوء فهمه وجبروت الحديث باسمه على حقيقة الدين نفسه، وهي جزء من طريقة الانتقاء وتتبع الشواذ، وتلك من أظهر سمات القراءات المعاصرة.

ولقد مرت هذه السمة بنفس التحول الذي مر به الخطاب العلماني، فلم يعد التخلف بسبب الدين، بل بسبب المفهوم (الكهنوتي) للدين الذي يؤسسه الفقهاء؛ لأن الدين الصحيح هو ما تصدره القراءات المعاصرة عبر التجديد الذي تشتغل به اليوم، وهو الدين الذي لا يبقي من الدين شيئاً، وهذا ما تثبته بحوثهم في الفروع.

---

(١) الإسلام الأسود، محمد شقرون ٥.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٣٥.

(٣) ينظر: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ٢١٤.

المبحث الثاني

حرية الرأي والنص المفتوح

أولاً: حرية الرأي

ترى القراءات المعاصرة أن نصوص القرآن والسُّنَّة في مأزق تاريخي لا يمكن إخراجها منه إلا بحرية الرأي والبحث والحوار العقلاني المفتوح[1].

ويعلق بعض القراء الجدد على كلام أحد الباحثين المعاصرين حول نظرية المعرفة الإسلامية، ومناهج التيارات الفكرية، وما توصل إليه في أن المنهج العرفاني غير موضوعي، ولا يصلح طريقاً للأمة وقواماً لحضارتها، وكذلك المنهج العقلاني الذي يلغي دور الوحي.

ثم علق عليه قائلاً: «هذا ما يقوله بالحرف باحث إسلامي يعيش بيننا في هذا العصر، إنه يذهب إلى تجريم الأخذ بالمنهج العرفاني والمنهج العقلاني معاً طارداً بذلك من فلك الحقيقة الإسلامية مذاهب وتيارات وأنظمة معرفية تمثلت بالفلاسفة والصوفية والإمامية»[2].

إن مقاومة الاتجاهات العقلانية ليس رفضاً للعقل بل رفض للغلو فيه وتحميله ما لا يحتمل وتكليفه بالبحث خارج مداره، أما العرفان الصوفي فإنه مرفوض؛ لأنه يعطل التكليف الشرعي، ويلغي دور الوحي، ومقاومته جزء من رد الاعتبار للعقل الذي كرم الله به الإنسان.

وإخراج العرفان من مصدرية المعرفة غير محصور على من يتبع المنهج الإسلامي في تقييم المعرفة، بل يشارك في رفضه من لا علاقة له بالمنهج الفقهي، وللجابري

(١) ينظر: الإسلام وتحديات العصر ١٠٨؛ ١٣٧؛ ونفس المعنى في: تحديث الفكر الإسلامي ٨.

(٢) نقد النص ١٧٣، قال ذلك تعليقاً على ما قاله محمد عمارة، مع أنه نقد موضوعي ينبثق عن شواهد عقلية وتاريخية، ونفس الرأي تجده عند غير محمد عمارة، ينظر مثالاً: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار ٢٧٤.

وهو أحد القراء المعاصرين موقف منصف من العرفان يعد من أجود ما احتواه مشروعه.

والذي يريده هذا القارئ هو تجريم من ينكر على هذه الأنظمة (المعرفية) ويحاول استبعادها من الساحة الفكرية الإسلامية لما وقر في ذهنه ألا معنى لحرية التفكير إذا لم تفتح الباب لكل كلمة مهما كان حالها ومآلها وفي أي واد ربت.

إن حرية الرأي التي تدعو إليها القراءات المعاصرة حرية مطلقة تؤول إلى شر مطلق، وتضطر القراءات المعاصرة إلى تأجيل العمل بالنظرية النسبية Theory Relativism هنا، مع أن النسبية ركن من أركان هذه القراءات، لكن لا مجال للعمل بها هنا؛ لتعارض لوازم النظرية النسبية مع إطلاقية حرية الرأي الذي يعني ترك الحرية لاختيار ما شاءوا من الأديان والخروج منها متى أرادوا، وتفسير نصوص الدين كما يظهر لهم، وأداء الشعائر كما يريدون وبأي كيفية يرغبون[١].

وفي سبيل حرية الرأي دعا أركون الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي إلى حماية حركة النقد الموجهة للنصوص، وتقديم الضمانات لحرية الفكر والكتابة والنشر والتوزيع والتدريس[٢].

ويرى أحد القراء الجدد أن العالم الإسلامي لا بد أن يحذو حذو الغرب في الانتصار لحرية التعبير، وعلى المسلمين أن يطبقوا ما جاء في المادة (١٨) من لائحة حقوق الإنسان التي تعطي كل إنسان الحق في حرية التعبير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق في تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر واعتناق الآراء واستقاء الأنباء والأفكار وإذاعتها بأي وسيلة[٣].

وهذا القول لا يحتاج إلى تعليق فهو واضح مضمونه وهدفه ومرماه ووسائله، أما عن حرية الرأي والتعبير في الإسلام فلا يمكن أن تقر العدوان على الفطرة ولا أن ترضى برذائل العري وهتك أستار فضائل العفاف والحياء، ولا يمكن أن ترضى باغتيال مفاهيم الإيمان باسم حرية الاعتقاد، ولا تعطيل فريضة النهي عن المنكر باسم الحرية الشخصية، ولا تقبل بنقض منهج استنباط الأحكام المستمد من النص لتحل محله طرائق دخيلة ومتنافرة لمجرد أن سُميت مناهج.

---

(١) ينظر: إسلام المجددين ١٣٠، ١٣١.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ١٠٣.

(٣) ينظر: المأزق في الفكر الديني ١٢٥، ١٢٦.

ثانياً: النص المفتوح

النص المفتوح عند فريق من القراء الجدد هو النص «الذي يستدعي أكثر من قراءة إذ قراءاته تتعدد بتعدد مستوياته، وتختلف باختلاف قرائه»[١].

والدعوة إلى ثقافة النص المفتوح من واجهات فلسفة (كانط)[٢] ومضمونها تحرير القارئ أياً كان من سلطة الكنيسة أو الأستاذ، وشعارها اقرأ بنفسك، أنت تستطيع فهم أي نص بشرط أن تجهز نفسك بالمهارات اللغوية والفيلولوجية اللازمة[٣].

ولا يتفق القراء المعاصرون في منشأ هذه القضية؛ فبعضهم يرجعها للشاطبي أملاً في إقناع المتلقي بأصالتها في الفكر الإسلامي، وإن غيبها الفقهاء بزعمهم، وبعضهم يراها إفرازاً طبيعياً لتوسع مصادر المعرفة وتمكن الكافة من القراءة، ويعيدها إلى العهد الناصري في مصر بما توافر للناس من فرص التعليم[٤].

ويحتمل النص المفتوح معنيين:

الأول: تعدد قراءات النص بسبب قوته وسعته وإعجازه، وهذا لا يمكن أن يكون في نص سوى القرآن الكريم، غير أن قراءاته مهما تعددت فهي تسير وفق منهج مكين، يفرق بين ما يحتمل أكثر من معنى وما لا يحتمل، ويفرق بين الثوابت المغلقة والمتغيرات المفتوحة للاجتهاد، وهنا فالنص مفتوح حقيقة من هذا الوجه؛ لأن القرآن لا تنقضي عجائبه.

الثاني: تعدد قراءات النص وفق إمكانات القارئ باستخدام مناهج متعددة تساعد القارئ على تأويل النص وتفكيك بنيته واستنطاق مراداته من خلال ظروف تكونه، وبهذا تختلف مقاصد النص باختلاف القراء، وبذلك يكون النص مفتوحاً، ولو اتخذت هذه العملية مطية لاستنطاق النص الشرعي لن تبقي من الأحكام ولن تذر.

وتقف هذه الدعوى وراء تدافع الكثير من الكتاب في مختلف تخصصاتهم للفتوى ونقد الأحكام وتوجيهها بوسائل مختلفة، كل بحسب المتاح له، من الصحيفة المحلية محدودة

---

(١) نقد النص ٢٠، ويلاحظ أنه لا اتفاق على تعريف النص المفتوح في المجال النقدي، لكن النص المفتوح بمفهومه المذكور في المتن هو المتعارض مع المنهج الفقهي؛ لذلك وجب حصر الكلام فيه.

(٢) إيمانويل كانط، Immanuel Kant، فيلسوف ولد في بروسيا الشرقية، من فلسفته عدم صحة بناء الأخلاق على الدين، كان مؤمناً بالليبرالية، ومدافعاً عن الثورة الفرنسية، ومنكراً لاستخدام السياسة للدين، من أعماله نقد العقل الخالص، توفي (١٨٠٤م).

ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/ ٣٣٤؛ الإلحاد في الغرب ١٢٨.

(٣) ينظر: مقدمة في الهرمينوطيقا ١١٢.

(٤) ينظر في النموذج الأول: الإسلام المعاصر (قراءة في خطاب التأصيل) ١٨٩؛ وفي النموذج الثاني: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، الريسوني، وباروت ١٦٢.

الانتشار إلى الصحف الأوسع انتشاراً، إلى منابر الخطابة وقاعات المحاضرات، إلى وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، إلى شبكة المعلومات، وحتى المقاهي ومجالس السمر، فالجميع يفتي، وينقد الفقه القديم، ويتحسر على تخلف العالم الإسلامي؛ لأنه يمسك بشدة بتلابيب السلف، ويعيش حاضره بأكفان الماضي المندثر!!

وفي سبيل النص المفتوح ترى القراءات المعاصرة أن استثناء قراءة ما يعد مصادرة غير مقبولة و. . . «كل القراءات التي تنطلق من الإسلام، ويعلن أصحابها انتماءهم له، تمتلك حداً معيناً من الشرعية النصية»[1].

ويشرح عبد المجيد الشرفي رؤيته للنص المفتوح فيقول: «أنا حر في أن أفهم من ذلك النص ما لعله يختلف مع ما يفهمه غيري؛ لأني أنا المسؤول؛ لأن النص يخاطبني مباشرة، المسؤولية ليست مسؤولية الشيخ الذي علمني، أو الذي يفتي لي، أو يجتهد مكاني»[2].

والكلام في ظاهره صحيح، غير أنه مفسر بقراءات الشرفي للنصوص وما انبثق عنها من الدين الجديد، وقد تمت صياغة رؤية الشرفي هذه للنص المفتوح في مشروع الإسلام واحداً ومتعدداً الذي أشرف على بحوثه، وقضيتها المحورية أن «. . . الإسلام متعدد بتعدد المجالات الاجتماعية ومختلف باختلاف الفاعلين الاجتماعيين، الأمر الذي يبقي الإسلام منفتحاً على التعدد أكثر من ادعاء استقراره»[3].

وفي المقابل يطرح أحد الكتاب السؤال التالي: هل يمكن أن نقرأ قانوناً أو وثيقة عشرين قراءة ـ مثلاً ـ وتكون كلها مشروعة ومنطقية؟[4].

ورغم منطقية السؤال إلا أن النص المفتوح أمام جم غفير من القراء الذين لا يرون السؤال يعنيهم؛ لأن النص الشرعي عندهم ليس بمثابة قانون، ولا علاقة له بتنظيم الحياة وضبط العلاقات البشرية بجميع أطيافها، وهذا ما يربط المشكل بموقف القراءات المعاصرة من النص مشرعاً ومنهجاً للحياة!!

ولو أخذنا من هذه القراءات أنموذجاً واحداً لدلنا على كنه النص المفتوح، ففي ميراث الأنثى من الأولاد يرى البعض أنها ترث مثل أخيها في كل حال، وآخر يرى العمل بالوصية فقط دون الالتفات إلى الفروض، ويستريح ثالث فيرى أن تقسيم التركات في القرآن لا معنى له؛ لأنه كان لزمن ولى!

---

(١) الوسطية. . مدخل إلى قراءة مفتوحة للإسلام، (ضمن كتاب: الوسطية أبعاد في التراث والمعاصرة) تيزيني ٢٧.
(٢) تحديث الفكر الإسلامي ٣٢.
(٣) إسلام عصور الانحطاط ١٦٠.
(٤) تجديد الخطاب الإسلامي الرؤى والمضامين، د. عبد الكريم بكار ١٢٧.

أما في رحاب المنهج فرأى ابن القيم أن قول الله ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

يرشد إلى مراتب المحرمات في الآية، وهي أربع أقلها الفواحش، ثم الإثم والظلم، وأعظم منها الشرك بالله، وأشدها تحريماً القول على الله بغير علم(١).

ويشير بعض المشتغلين بالقراءة عموماً إلى القراءة المغرضة، ويقصدون بها القراءة الصادرة عن سوء نية للعبث بالنص؛ لتحقيق أهداف مبيتة(٢).

وللقارئ أن يتأمل في أثر هذه القراءات على الأحكام الشرعية، وقبل ذلك موقفها من خصوصيات النص الشرعي وأسس النظر فيه المنبسطة عبر تاريخه الحفيل بأثرى تجارب المعرفة ومناهج النظر، وكيف تعمل لتبديلها، حتى أنها لا تكاد تستثني شيئاً منها.

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين ٢/٧٣.

(٢) مسألة القراءة، عبد الفتاح كيليطو، ضمن أبحاث (المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية) ١٩.

المبحث الثالث

تقويم التراث

رغبت القراءات المعاصرة وهي تحشد التأييد لمشروعها في صناعة محاور تقول: إنها تدافع من خلال تصحيح مفاهيمها عن قضايا معينة، وتصحح رؤى خاطئة، وتعيد النظر في قضايا أُخذت كمسلمات وثوابت غير خاضعة للنقد، وهذه الصناعة من أهم السمات الموضوعية التي يدركها من يقف على كتابات القراءات المعاصرة، وهي جزء من منهجها في الاقتداء بالسيرة الغربية وإعادة فصولها كما هي في واقع الثقافة الإسلامية.

وصور تلك المعلنات كثيرة وهي بالجملة مبثوثة بين محتوى هذه الدراسة، وإفرادها ببحث مستقل مهم لخدمة الحقيقة وتعريف المتلقي بمزيد من جزئيات الصورة الكاملة لمشروع القراءات المعاصرة، لكنه غير متاح في هذا المقام على وجه التمام؛ فهذه القراءات من كل مواقعها تكرر تلك القضايا وتوسع الكلام عنها.

وحيث كتبت، فهي مشروع التنوير والتقدم في مقابلة الإسلاميين التقليديين الذين يرفضون التنوير واعتلاء منابر الحضارة، وهي مضطهدة من قبل طرف آخر لا زال يسود الساحة، والسلطة لا ترضى عنها؛ لأنها لا تسير في ركابها، والعلمانية لا تعارض الدين ولا تلغيه، بل هي ضمان للاستقرار والأمن ومخرج من التعصب الديني الذي يورث الفوضى والخراب، وعندها منهجيات حديثة لا يستوعبها الفقهاء والأصوليون ولا يفهمونها، والغرب مرفوض جملة وتفصيلاً من قبل الأصوليين، وأقلامها ضحية حرية الرأي تهدد دائماً وتروع، وهي أيضاً امتداد للتيار العقلاني الذي غيبته العقلية الفقهية وكان فرسانه المعتزلة والفلاسفة، وهي من استطاع تفسير النص الديني تفسيراً علمياً منهجياً بخلاف العلماء الذين يقلدون فقط، وما أشبه ذلك (وهو كثير)، والجامع لتلك المعلنات وأشباهها أنها لا تستند إلى دليل ولا يصدقها الواقع، ومع صعوبة حصر القضايا التي تصدرها على هذا المنوال نكتفي بنماذج تروي طرفاً من عملهم فيما أطلق عليه تقويم التراث.

تقديس الفقه والفقهاء واحتكار الدين:

من صور صناعة القراءات المعاصرة للقضايا في سياق إعادة قراءة التراث الإسلامي، خلق أزمة جدل في مسألة قداسة التراث، إذ تجمع الأدلة والشواهد لتثبت أن القداسة للدين وليست للتراث الذي منه الفقه وأصوله.

ويبدأ أركون من فقهاء الصحابة فيتعجب من اعتبارهم شخصيات مقدسة عند المسلمين أثرت في تأسيس مكونات التراث الإسلامي(١).

وجمع خليل عبد الكريم(٢) أخباراً ضرب بعضها ببعض، وضم الصحيح منها إلى الضعيف والموضوع، وأولها بلا منهج، واستنتج منها أن الصحابة ﷺ شربوا الخمر، وتنافسوا على السلطة، ومكر بعضهم ببعض، وتجسسوا وأباحوا المحرمات، وغطى العلماء كل ذلك ليلبس الصحابة لباس القدسية(٣).

وعلى صروح الواقع لا يوجد من يقدس الصحابة ﷺ، أو يقول بعصمتهم، ولا يقبل المنهج مثل ذلك، صحيح لهم الدور الأكبر في تأسيس مكونات العلوم الشرعية الإسلامية رواية ودراية، وذلك ما اقتضاه المنهج الذي تلقوه عن الكتاب والسُّنَّة، ولا إشكال في نشره وتعليمه مع وافر التقدير لجيل اختاره الله لصحبة نبيه ﷺ وتبليغ رسالته من بعده، وفرق بين الإذعان للمنهج وتقديس القائم بلوازمه.

قال علي حرب: «ولا شك أن نزع صفة القداسة عن تلك القراءات للنص القرآني يصدم الذين ينظرون إليها بعين القداسة، وينظرون إلى أصحابها نظرة تكاد تنزههم عن الخطأ والوهم والمحدودية؛ أي: تجردهم عن الإنسانية»(٤).

ويدعو عبد المجيد الشرفي ومحمد الشرفي لإخضاع التراث الفقهي والأصولي للنقد والمراجعة للتغلب على قداسته التي أضفاها عليه الزمن، ويتساءل الأول عن الذي أعطى الفقهاء حق التحدث باسم الإسلام الصحيح؟ وهل شاركوا الله بعلمه؟ ومن

---

(١) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي١٧؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢١١.

(٢) خليل عبد الكريم، كاتب ومحامي مصري، عمل مع الإخوان المسلمين ثم خرج عنهم، قدم نفسه إسلامياً يسارياً مستنيراً يفهم الإسلام فهماً تقدمياً صحيحاً، أسهم في مشروع القراءات المعاصرة من خلال كتاباته ومقالاته، لكنه لم يحظ بما كان للقراء المعاصرين من شهرة، رأى أن الدعوة لتحكيم الشريعة دعوة خاطئة، ولا ميزة للشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع، من كتبه: «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة»، وكتاب «لتطبيق الشريعة لا للحكم»، توفي (٢٠٠٢م).
ينظر: مقدمة كتابه لتطبيق الشريعة، منشورات جريدة الأهالي الصادرة عن حزب التجمع الوطني التقدمي.

(٣) كتاب شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة لخليل عبد الكريم مبني على تلك الفكرة، جمع فيه الكاتب الشواذ والأخبار الضعيفة والمنتحلة ورسم صورة معتمة عن تاريخ الصحابة وسيرهم.

(٤) نقد النص ٧٩؛ وينظر المعنى ذاته في: جوهر الإسلام، العشماوي ٤٨؛ تجديد فهم الوحي، إبراهيم الخليفة ١٢، ٣١؛ إسلام الفقهاء ١٢٧؛ الثابت والمتحول ٣/ ٢٧؛ وجها لوجه مع الفكر الأصولي ٨٣، ٩٤، ١٤٦.

أدراهم أن المسلمين لن يتبنوا في المستقبل فهماً أعمق وأفضل من فهم لم يسد في النهاية إلا أقل من أربعة عشر قرناً، وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانية الطويل؟[١].

وقال الشرفي: إن «ما حصل بالفعل تاريخياً هو ارتقاء أحكام الفقهاء الأوائل وخاصة منهم أصحاب المذاهب إلى مستوى المقدسات»[٢].

وتعيد ناجية الوريمي صياغة تلك المفردات فترى أنه: «على أيدي المفسرين ستتحول المنظومة الدينية كلها إلى مقدس»[٣]، ويطورها آخر فيحكم أن آراء السلف «.. رقيت إلى مرتبة التعاليم الملزمة التي يُتعبد بها وتُناط بها النجاة الدنيوية والأخروية»[٤].

ورأى الصادق بلعيد أن الفقهاء بعد اختراع المنظومة الفقهية حصنوها بالعصمة، وطوقوها بتحريم القول فيها أو الاختلاف عليها[٥]، ويقلدهم آخر داعياً إلى موقف شجاع يخلص الأمة من التراث المقدس الذي صار سيفاً مسلطاً على النص القرآني يقضي على مفهومه ويجمده[٦].

ويتفرع عن موقف القراءات المعاصرة من القراءة الفقهية موقفها من علماء الشريعة، فترى أن تقدير جهودهم والاستفادة من اجتهاداتهم وخدمة مصنفاتهم تقديساً لهم وإيماناً بسداد آرائهم![٧]، ويصف حسن حنفي ارتباط الأمة الإسلامية بالتراث، وعده موجهاً لسلوك الجماهير بأنه فعل عاطفي بمثابة العزاء عن الواقع المضني[٨] ووجه الصواب في هذا لو كان على صفة التقليد الذي لا بصر له، لكن المنهج لا يقر التقليد على هذه الصفة.

ورأى آخر أن الأصوليين ينظرون إلى التراث «بوصفه نصوصاً تقارب التقديس بما يجعلها مرجعاً لقراءة الحاضر ومعطياته، ومنع التعرض إلى قراءتها نقدياً»[٩].

ثم تطورت قداسة الفقه في خطاب القراء المعاصرين فغدت مصدراً لمفهوم الحجية، فهم يستنتجون من قراءاتهم أن «أفضلية السابق على اللاحق... ترسخت في

(١) ينظر: الإسلام والحداثة ٢٤، ١٣٥؛ الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٩٣.

(٢) لبنات ١٥٦.

(٣) في الائتلاف والاختلاف ٨٢.

(٤) إسلام المتكلمين ١٢٦.

(٥) ينظر: القرآن والتشريع ٣٢.

(٦) ينظر: القرآن من الهجر إلى التفعيل ١٣.

(٧) ينظر: مفهوم النص ٨٢.

(٨) ينظر: التراث والتجديد ١٦.

(٩) وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ٢١٢.

المتخيل الإسلامي من خلال أسطورة العصر الذهبي التي أضفت على الماضي ورجالاته نوعاً من القداسة التي شرعت لمفهوم الحجية»[1].

وتعج الساحات والصحف ووسائل الإعلام بهذه القضية، فإذا تأمل باحث منصف متجرد للحقيقة ملتزم بموضوعية البحث العلمي أدرك أنها قضية مصنوعة، ولن يجد أحداً في الجهة المقابلة ممن يعتد بقوله يرى أن للتراث قدسية؛ فالفقه وأصوله منذ النشأة محل للنقد والدراسة والجدل والمناقشة، قال الشافعي: «لا حجة في قول أحد مع النبي ﷺ»[2].

ومن له أدنى اطلاع على كتب الخلاف والفقه المقارن ورسائل الردود المستقلة التي حررها العلماء في النقد والتصويب والاعتراض والتنبيه والاستدراك، والحديث عن ضعف الإنتاج الفقهي في بعض صوره، وتحرير التنبيه على الفتاوى الشاذة والأعلام الشواذ، يدرك أن الفقه لم يقدس لا مضمونه ولا أعلامه، وأنه شهد أوسع عمليات المراجعة والفحص من بين سائر العلوم والفلسفات البشرية كلها.

هذا ما يدل عليه قول الإمام القرافي وهو يخاطب مفتياً بقوله: «ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك»[3] فهذه دعوة لتحريك العقل في قراءة المدونات والتفاعل معها أخذاً وردا، وهل كان للقرافي أن يقول ذلك داخل دائرة الفقهاء الذين يقدسون المكتوب الذي هو (التراث) عند القراء الجدد؟

وكان دأب علماء الشريعة فحص المقروء، بعد فصله عن راقمه؛ لما علموا من قصور البشر وانتفاء العصمة، قال ابن القيم: «وكيف يعصم من الخطأ من خلق ظلوماً جهولاً»[4].

قضية تقديس الفقه لماذا اخترعت؟:

أما لماذا صنعت القراءات المعاصرة هذه القضية، فالجواب في الأصل عندها، لكن الذي يدل عليه مقالها أن الهدف الأول من صناعة هذه القضية هو شق فجوة بين المسلم وفقه الشريعة، وتنفيره من ذلك الفقه الذي لا يستحق النظر ولا الاتباع؛ لأنه عمل قام به قوم ضعفاء أحاطوه بالتقديس فصار مقبولاً بسبب ذلك! ومآل ذلك ترسيخ فكرة خلاصتها أن الأحكام الشرعية ليست من عند الله، بل هي عمل بشري، قام به

(١) إسلام عصور الانحطاط ٦٠.
(٢) السنن الكبرى، البيهقي ٩/ ٣٠٩.
(٣) الفروق، القرافي ١/ ٣٨٦.
(٤) مدارج السالكين، ابن القيم ٣/ ٥٢٢.

الفقهاء ثم حافظوا على استمراره تحت مشيئتهم، وهكذا توارثوها حتى صارت مقدسة مبجلة!

الأثر الغربي في صناعة هذه القضية:

استنساخ التجربة الغربية قائم في هذه القضية أيضاً، إذ يرى بعض القراء المعاصرين أن (توما الأكويني) وغيره من علماء اللاهوت المسيحي حرروا أقوالاً في تفسير النص المقدس أصبحت حجة في العقيدة المسيحية، وهو نفس الدور الذي قام به الفقهاء في الإسلام حيث غدت أقوالهم تعاد وتحفظ على أنها حجة[(١)]!

وهذا التصريح يقدم لنا نموذجاً من نماذج كثيرة لاستنساخ التجربة الغربية، وليس بالإمكان في هذا المقام مناقشة الموقف الغربي من النص ومن فسر النص من رجال الكنيسة، غير أنا معنيون بحالة النقل غير المشروع لهذا الفصل من فصول تجربة الغرب مع نصوصه.

ولعل القراءات المعاصرة تنظر لأعلامها في نفس مقام الشهرة الذي بلغه أعلام النهضة الغربية الذين خلصوا العقل الغربي من سلطة الكنيسة التي مثلها رجال أحيطوا بالقداسة، لكنهم لن يجدوا هؤلاء الذين ظنوا أنهم مقدسون؛ لأنه لا وجود لهم في الواقع، فبين الواقعين بون عريض، إلا إذا نصبوا النماذج التعيسة في تاريخنا وحاكموا الفقه إليها فتلك قضية أخرى.

احتكار الدين:

لا يكاد يخلو مقال من مقالات القراء المعاصرين من الإفصاح عن أسفهم وإنكارهم لاحتكار ما يطلقون عليه (المؤسسة الدينية) للدين وحديثهم عن هيمنة تلك المسماة المؤسسة على التشريع، وأنها خولت نفسها الحديث عن الله.

وتنبه بعضهم لعدم وجود مؤسسة دينية على نفس النمط الموجود في الغرب المسيحي، لكنه اعتبر ذلك اختلافاً في التفصيلات أما النتيجة فواحدة؛ فالمسيحية لم يخولها أحد للحديث باسم الله، وكذلك العلماء في الإسلام لم يخولهم أحد بذلك، لكنهم عملياً قاموا بدور التأويل والتفسير مع إقصاء كل تأويل مخالف[(٢)].

وتتطور الصيغة الاحتكارية هذه عند حمادي ذويب إلى العصمة فهو يرى أن «إضفاء العصمة على علماء الدين المحتكرين لسلطة الإجماع ليس سوى وسيلة لصبغ الأحكام

(١) ينظر: لبنات ١٠٥.

(٢) ينظر: لبنات ٧٦.

البشرية الاجتهادية بصبغة من القداسة تجعلها قرارات ملزمة وغير قابلة للنقاش»[1].

أما عن مصدر هذا الجدل فهو التجربة الغربية مع الدين، وقد نقلها القراء الجدد ولم يراعوا الفرق الكبير جداً بين دين الغرب وكنيسته ورهبانه والإسلام ونصوصه ومناهجه، فالغرب يصدق عليه ما قال لوثر: «يرغب الرومانيون في أن يكونوا هم وحدهم المتحكمين في الكتاب المقدس، مع أنهم لم يتعلموا شيئاً من الإنجيل. . . .، ويتلاعبون أمامنا بالألفاظ في غير ما خجل أو وجل في محاولة لإقناعنا بأن البابا معصوم؛ . . . . ولهذا فإن دعواهم بأن البابا وحده هو الذي يفسر الإنجيل خرافة مثيرة للغضب»[2].

صدق لوثر فإنها خرافة مثيرة للغضب، ومثلها تماماً خرافة من يسقط التجربة الغربية هذه على الإسلام؛ فالعلماء في الإسلام ليسوا كهنة، بل هم خبراء، وقراءاتهم للنص ليست مقدسة، بل محكومة بمنهج ينفيها إذا خرجت عنه، ونصوص الوحي في الإسلام محفوظة لم تُحرف ولم تُبدل، والعلم الشرعي غير محتكر لفئة من البشر بل هو سوح مفتوحة لكل من تأهل له وجمع شروط القيام بحقه.

وإذا كانت القراءات المعاصرة تؤيد مسارها في وصم الفقهاء بالكهنوت بعبارات (لوثر) فهم بذلك تؤكد على تبعية بغير تمييز، وتنقض كل دعاوى التبوئة التي يقول كبارهم إنهم يقومون بها كأساس للنهضة من غير انخراط في إشكالات الغرب مع الدين.

وترتبط بهذه الصناعة كنتيجة لها اعتبار الفقه من اختراع الفقهاء، وسعي الفقهاء المعاصرين لمقاومة القراءات المعاصرة لأنها تنافسهم في قراءة النص، وتتفوق عليهم في تسخير حزمة من المناهج الحديثة التي لا يحسن الفقهاء التقليديون العمل بها[3]!.

الجمود على فقه السلف ورفض العقل:

تثير القراءات المعاصرة الخلاف حول دور العقل في فهم النص وتحليله، وفي هذا الباب تبذل جهوداً كبيرة للدفاع عن العقل، وتصور الطرف الآخر (الفقهاء) عدواً للعقل، حتى يقع في ذهن القارئ أن من تمسك بالنص مغفل، أو على درجة من الغباء في أقل أحواله، وكل ذلك لإخفاء تطرفها في تأليه العقل، وليس إحياءً لدوره.

وبعبارة طيب تيزيني «انفراد الذهنية السلفوية المؤسسة أبستمولوجياً على المصادرة

(١) جدل الأصول والواقع ٢٨٧.

(٢) نقلاً عن: ملاك الحقيقة المطلقة ٢٤، ٢٥.

(٣) ينظر: إسلام المجددين ١٢٢.

على التاريخ إيمانياً، وهي الذهنية التي تنطلق منها القراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الإسلامي»[1].

والكاتب نفسه يغرب أكثر عندما يقتبس من كاتب مسيحي ما يراه حالة مسيحية تشبه من وجهة نظره حال الهيمنة على النص؛ فالأول يتساءل قائلاً: كيف يستطيع أحد أن يعرف ما هي المسيحية الحقيقية؟ والثاني يتساءل في موضوع الخلاف الفقهي: من يحكم على من؟ ومن يبدع من؟[2] وكثيراً ما يرددون أن الفقهاء يعتمدون على النقل ويغفلون دور العقل في معرفة الأحكام[3].

وترى نائلة السليني أن من معوقات تفسير النصوص إلزام الخلف ببيان السلف وأحكامهم التي اقتضتها أعرافهم[4]، ويصبح اعتبار فقه السلف في خطاب القراءات المعاصرة من قبيل «.. وضع الماضي في وجه الحاضر، واعتبار القديم يمثل الطهارة والصفاء، فيما الحديث يحمل الفاسد والشرور»[5].

إن القرآن والسُّنَّة نصوص لم يحط بها بشر بمفرده، والنظر في فهم السلف اعتبار منهجي يرد كل صغيرة وكبيرة للكتاب والسُّنَّة، وليس اعتباراً عاطفياً يأخذ فقه الأولين بغير علم فقط لأنهم سلف.

وفي هذه الدعوى ما فيها من الخطر، كما هي أيضاً تنفي مسلمة من مسلمات المعرفة، وهي استفادة المتأخر من علم المتقدم، وهذا ما يؤدي بتعبير ابن رشد إلى كمال المعرفة، قال في ذلك: «وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كان يجب النظر في القياس الفقهي، فبيَّن أنه، إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ! بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به»[6].

---

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١١.
(٢) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٩٢.
(٣) ينظر: مفهوم النص ٢٢٠؛ إسلام المتكلمين ١٢٦.
(٤) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ٣٣.
(٥) وجها لوجه مع الفكر الأصولي ١٤.
(٦) فصل المقال، ابن رشد ٢٥.

المبحث الرابع

تحديث التعليم

التعليم يصنع توجه المجتمع (أي مجتمع) ولعل تجربة العلمانية التركية في مسخ قيم بعض فئات المجتمع التركي أبرز الأمثلة على أهمية نظم التعليم في صناعة ثقافة المجتمعات، حيث رافق الانقلاب العسكري فيها الثورة على أنظمة التعليم فبدلت ما قدرت عليه، ومثل ذلك حصل في الهند ودول شرق آسيا، حيث لم تعد تعرف الحرف العربي بعد أن كانت تكتب به، ومحيت من ثقافتها الكثير من وجوه الثقافة الإسلامية.

اهتم الغرب مبكراً بالتعليم في العالم الإسلامي، وكان من عجائب الدهر أن الإنجليز لما احتلوا مصر أسندوا أمر التعليم لواحد من القسيسين المبشرين هو (دنلوب)، الذي مثَّل رأس كل فاجعة في مسخ ما قدر على مسخه من ثقافة المسلمين في تلك الحقبة التي لا تزال آثارها عاملة إلى اليوم[١].

وكان الفعل المؤثر لمؤسس القراءات المعاصرة سيد أحمد خان هو ضخ كل طاقاته الموجهة من الغرب لبناء نظام تعليمي يدير شبكة من المراكز التعليمية التي بدأت بكلية عليكرة في الهند، وعدد من المدارس التي أسست في ربوع الهند، ولم يكن جهد سيد خان محصوراً في بناء المدارس واستقدام البريطانيين للتدريس وتأليف المناهج الحديثة، بل تم توجيهه لإقامة الندوات والمؤتمرات التربوية كالمؤتمر التربوي الإسلامي، وهو مؤتمر دوري كان يُعقد في مناطق عديدة في الهند، وعلينا التمعن في وصفه بالإسلامي فذلك مهم[٢]، وكل جهود خان في التعليم كان مدارها على فرض التبعية المطلقة للثقافة الغربية والإيمان بجميع منطلقاتها الفلسفية.

كما اهتم الغرب بغزو المؤسسات التعليمية وتأهيل الدارسين في جامعاته ومعاهده؛ للسيطرة على التعليم الجامعي في بلدانهم؛ لعلمه بأثرها في تغيير البنى الثقافية والاجتماعية على المدى البعيد.

---

(١) ينظر: المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ١٤٨.

(٢) للمزيد عن جهود سيد خان في التعليم ينظر: الإسلام وضرورة التحديث ١١٤.

وفي هذا نبه البعض إلى دور طه حسين في تسويق العلمانية وجعلها سداً أمام الثقافة الإسلامية من خلال عمله عميداً لكلية الآداب، ثم دور من تأثر بفكره كمحمد أحمد خلف الله وغيره[1].

ويعد استهداف القراءات المعاصرة لمؤسسات التعليم ومناهجه وريثاً وحيداً للمشروع الغربي في ذات الميدان، يقول أركون: «. . . ندرك حجم المهام الملقاة على عاتق نظام التعليم الجديد الذي ينبغي تأسيسه بأقصى سرعة ممكنة في البلدان العربية والإسلامية، فبهذه الطريقة وبها وحدها يمكننا أن نوفر الشروط الفكرية والثقافية الحديثة الضرورية، من أجل انبثاق الشخص في المجتمع الإسلامي وتفتحه وأخذه لكل أبعاده»[2]، وفي موضع آخر يتحسر على عدم تلبية الجامعات وأصحاب القرار السياسي لمشروعه الذي دعا فيه لتأسيس علم جديد هو علم الإسلاميات التطبيقية[3].

ويقول أيضاً: «ينبغي تغيير كل برامج التعليم في البلدان الإسلامية. . . لأنها لا تفتح الطريق للمستقبل والحداثة. . . . . هذه خطوة لا بد منها من أجل السير على طريق الحداثة والعلمنة»[4].

أما كليات ومعاهد الشريعة فيقترح أركون أن «تعدل مناهجها وأساليبها لكي تمارس دورها كما يمارس معهد الدراسات الكاثوليكية في باريس دوره، وكما يمارس معهد التيولوجيا الكاثوليكية في استراسبورغ أيضاً دوره»[5].

وعن تأثيره أكاديمياً بواسطة التعليم الجامعي يقول: «أنا أعلم في السوربون منذ أكثر من ثلاثين عاما، وقد تلقيت أعداداً هائلة من الطلاب المسلمين والعرب في محاضراتي، وبعضهم حصل عنده تحول شبه كامل في فهم التراث»[6].

وأشاد أركون بالدور الفاعل والمؤثر الذي تلعبه الجامعة التونسية ممثلة بعبد المجيد الشرفي ومحمد الشرفي، في تخريج عدد كبير من الباحثين على طريق التجربة الدينية المغايرة[7].

وفي نفس المعنى قال عبد المجيد الشرفي: «لا يمكن لأي فكر حديث كيفما كان أن يكتب له النجاح إذا لم تكن الفئات الواسعة من المجتمع هي المدافعة عنه، المتبنية

(١) ينظر: نظرية الفقه في الإسلام ٢٨.
(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢٣٣.
(٣) ينظر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ٣٤.
(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٨٤.
(٥) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٩٤.
(٦) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٩٨.
(٧) ينظر: إسلام المجددين ١٠، ١١.

له طواعية، وهنا مسؤولية المدرسة ومناهج التدريس»[1].

وقد نبه مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته (١٦) على خطر اقتحام القراءات المحدثة بعض الجامعات التي وفرت ظلالاً لأساتذة تأثروا بطرح القراءات المحدثة من خلال دعوتهم للمحاضرة في رحابها، وعقد الندوات، وترجمة المطبوعات ونشرها، وكذلك تبني الرسائل الجامعية والأبحاث[2] المناصرة لها[3].

وجدير بالتنبيه أن ثمة قراء جدد يأخذون ببعض المناهج الغربية ويطبقونها على النص الشرعي بحذافيرها، لكنهم لا ينسبون قراءاتهم إليها، ولا يتحدثون عنها ولا يقارنون بها ويتحاشون كل مناسبة سياقية تفرض الإشارة إليها، بل ينكرون الاقتباس من المناهج الغربية التي تنتمي إليها القراءات المعاصرة[4]، ومن اليسير بعد هاتيك المقتبسات من مقالات القراءات المعاصرة أن يدرك المتلقي سر الاهتمام المتتابع في كل بلاد العالم الإسلامي بتغيير مناهج التعليم (وفق رؤيتهم لتغيير المناهج) بذرائع مختلفة.

---

(١) تحديث الفكر الإسلامي ٧٢.

(٢) أفاد د. محمد رأفت عثمان أنه عُرض على مجمع البحوث الإسلامية بحث ترقية لمدرسة تقول في قراءتها لآيات فيها ذكر الجنة: (الجنة معان ليس لها حقيقة، وحتى لو كان لها حقيقة فالولدان المخلدون يراد بهم الاستمتاع الجنسي).
ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة (١٦) العدد (١٦) ٢/ ٤٠١ (المناقشات).

(٣) ينظر: نص قرار المجمع رقم (١٤٦) ٤/ ١٦، المنبثق عن الدورة (١٦) العدد (١٦) ٢/ ٤١٥.

(٤) نشط في هذا الاتجاه من المتأخرين صاحب كتاب «تجديد فهم الوحي» فهو يتبنى القول بتاريخية النص بنفس مواصفاته وآلياته ولوازمه، لكنه يقدم لبحثه بمقدمة ينكر فيها الأخذ عن الغرب، ويقسم السُّنَّة إلى (حكمة وتعليم كتاب وتزكية) ومن خلال قسم الحكمة يرد كثيراً من النصوص إلى تاريخها الأول ويحصر دلالاتها فيه.
ينظر: تجديد فهم الوحي ١٣٨ ـ ١٤٨.

الفصل الرابع

المنطلقات المنهجية للقراءات المعاصرة

المبحث الأول: التشغيل القسري لنظريات العلوم الإنسانية والطبيعية.
المبحث الثاني: توجيه القراءة بمعطيات الفلسفة.
المبحث الثالث: التشغيل الذرائعي لبعض مفردات المنهج الفقهي.

المبحث الأول

التشغيل القسري لنظريات العلوم الإنسانية والطبيعية

أولاً: تاريخية النص Historical context

تعريف التاريخ وعلم التاريخ:

التاريخ لغة: تعريف الوقت(١)، واصطلاحاً: «تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع، من ظهور ملة أو دولة أو أمر هائل من الآثار العلوية والحوادث السفلية، مما يندر وقوعه، جعل ذلك مبدأ لمعرفة ما بينه وبين أوقات الحوادث والأمور التي يجب ضبط أوقاتها في مستأنف السنين»(٢).

وعلم التاريخ: هو «معرفة أحوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم وصنائع أشخاصهم وأنسابهم ووفياتهم»(٣)، وهو عند ابن خلدون «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم»(٤).

الأصل المجرد لمصطلح التاريخية:

التاريخية نسبة إلى التاريخ، وأول ظهور للتاريخية كمنهج محايد اختص بقراءة التاريخ، حيث يتم فيه إسقاط مفهوم الخبر المجرد من الاعتبار، والاعتماد على نظرات القارئ في تحليل الخبر ونقد محتواه ودراسة علائقه بالمكان والأشخاص، وصولاً إلى نتيجة قد تلغي الخبر كله، أو تستخرج منه ما لا يدل عليه بمنطوقه أو تعتبره صحيحا(٥).

---

(١) الصحاح، الجوهري ١/٤١٨.
(٢) أبجد العلوم، القنوجي ٣١٥.
(٣) كشف الظنون، حاجي خليفة ١/٢٧١.
(٤) مقدمة ابن خلدون ١/٣٧.
(٥) ينظر: كبرى اليقينيات الكونية، البوطي ٤٨.

ومن نفل القول أن منهج نقد النص التاريخي منهج إسلامي، كان ابن خلدون ممن نظَّر له ووضع قواعده، وعنه نقله الغرب، وأفادوا منه وطوروه، وبنوا عليه أبحاث ودراسات عديدة مُزجت بثقافتهم وتصوراتهم وواقعهم.

مصطلح التاريخية وتمدد الدلالة:

لم يعد مصطلح التاريخية (لأسباب جانبية) دالاً على دراسة الوثائق والنصوص التاريخية وتحليل محتواها؛ بل تمددت دلالته، وضمت النص الديني إلى ميدان التحليل التاريخي لأي نص مكتوب.

وكان ذلك التمدد بمثابة التحول الفكري للمصطلح الذي أُثقل بمعان إضافية؛ لذلك ليس للتاريخية معنى اصطلاحي في الفكر الإسلامي بعد عملية التحويل تلك وانتقالها من الدلالة على التاريخ وتحليل أحداثه إلى إعادة بناء المعرفة وتحرير النتائج من وجهة نظر القارئ الذي يبحث في العلائق بين النص وتاريخه ليسقطها على نصوص الوحي ويعيد صياغة مطلقاته وقطعياته.

فالتاريخية بهذا المعنى مصطلح دخيل قادم من الغرب، ومن احتفى بهذا المصطلح من النقاد والأدباء والكتاب المسلمين فإنما ينقله بمفهومه في منشئه، وخلاصة مفهومه «الكشف عن المنشأ التاريخي للمفاهيم والعقائد الإسلامية»[1].

وحديثهم عن المنشأ التاريخي للعقائد والمفاهيم الإسلامية ليس عبثاً من جهتهم؛ فهو جهد منظم هدفه إحلال التفسير التاريخي المرن لتلك العقائد والمفاهيم بدل التفسير المنهجي الذي لا يمس المطلقات والمسلمات والقطعيات، ولا يضرب النصوص الصحيحة ببعضها.

ويحاول البعض تأصيل التاريخية المستخدمة كأحد مناهج قراءة النص الشرعي بالتحليل التاريخي الذي أسسه ابن خلدون؛ لصرف النظر عن تبعية القراءات المعاصرة للمناهج الغربية[2]، وهذا ما تنفيه حقيقة مصطلح التاريخية المعروضة في هذا السياق؛ ذلك أن تحليل النص بقراءات لما خلفه مشروع رائد لا خلاف في أهميته ونفعه، والمشكل في تطبيق التاريخية على نصوص الوحي متابعة للتجربة الغربية في تحليل نصوص العهدين، بأدوات تعود على النص بالإبطال بلا ريب.

---

(١) تعليقات هاشم صالح على: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٠٠.

(٢) ينظر: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ١٣٠.

مصطلح التاريخية في موطنه:

يعد الألماني رودولف بولتمان Rudolf Bultmann[(١)]، من المهتمين بتاريخية النص الإنجيلي، لا سيما ما ورد فيه من المعجزات[(٢)]، وتعتبر مدرسة الحوليات الفرنسية (Les Annales)[(٣)] أكثر من اهتم بالمنهجية التاريخية، بما عملت على إشراك العلوم الإنسانية والاجتماعية مع التاريخ[(٤)].

ويرى ولتر ترنس Walter T. Stace[(٥)] أن تطبيق النقد التاريخي والأدبي «على الكتاب المقدس أثبتت أن هذا الكتاب ليس سجلاً حرفيا لوقائع أمر بها الله»[(٦)].

أما عن تطبيقه على النص الشرعي في الإسلام فبحسب إفادة بعض القراء المعاصرين أن المستشرق جولدزيهر (I. Goldziher) أول من فتح باب التاريخية في تفسير النص الشرعي بمفهومه الغربي المبعثر لدلالات الكتاب المقدس والذي حكم عليها بأنها ليست سجلاً صحيحاً لما أمر به الله[(٧)].

التاريخية في فكر القراءات المعاصرة:

أهم مقتبسات القراءات المعاصرة من مفهوم التاريخية الحكم على الأفكار والنصوص من خلال تاريخها لا من خلال دلالاتها الذاتية[(٨)]، ومن المعلوم أن فصل النص عن دلالاته المنبثقة عن مقاصد مصدر النص يحوله إلى العدمية، هذا في كل نص وخطره أنكى في نصوص الوحي.

وفي ذلك ترى نائلة السليني أن الدراسات الأجنبية هي التي نقضت المسلمة القائلة بأن النص الإسلامي أصل لما يستجد من أحكام عبر الزمن، وأبدلتها بإخضاع النص لحتمية تطور المجتمعات، وبالتالي حبس النص في زمنه الذي كان فيه[(٩)].

---

(١) بولتمان، Rudolf Bultmann، لاهوتي ألماني، فَسر العهد الجديد تبعاً لمفاهيم الفلسفة الوجودية، توفي (١٩٧٦م).

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٠٠.

(٣) هي مدرسة دعت لدراسة التاريخ باستعمال أدوات العلوم الاجتماعية متجاوزة الطريقة التقليدية التي سادت حتى القرن التاسع عشر سواء في فرنسا أو خارجها.

(٤) ينظر: حوار هاشم صالح وأركون في: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٤٩، ٢٥٢.

(٥) Walter T. Stace ولتر ترنس ستيتس فيلسوف بريطاني الأصل أمريكي الجنسية، تدرج في أعمال قضائية وإدارية وسياسية، من مؤلفاته: «فلسفة هيجل»، توفي (١٩٦٧م).
ينظر: مقدمة الترجمة لكتابه الدين والعقل الحديث ٧، ٨.

(٦) الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس Walter T. Stace ٦٩.

(٧) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ٣٠.

(٨) ينظر: المعجم الفلسفي ١/٢٢٩.

(٩) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ٣٠.

ولم تصرح نائلة السليني بماهية هذه الدراسات الأجنبية التي نقضت تلك المسلمة، لكن المتأمل في محصول القراءات المعاصرة يعرفها، فهي بدرجة أولى دراسات المستشرقين التي انتقلت إلى القراء المعاصرين، وهذا ما تشهد له المقارنة بين نتائج البحث الاستشراقي وتقريرات القراء المعاصرين، وهذه المسألة واحدة من اقتباساتهم عن المستشرقين.

ولا مجال لاعتبار تلك القراءات كاشفا يقدم للمنهج إضافة جديدة، رغم ما تظهره عندما تصف هذه التاريخية القارئة في مواجهة المنهج الذي فرضته نصوص الوحي وصاغه الشافعي؛ فهو عندها قائم على غفلة عن تاريخية النص وتاريخية الظاهرة الإسلامية[1].

وحاصل ما تقدم أن القول بتاريخية النص هو في لسان القراءات المعاصرة «قطب الرحى في نظرية التجديد التي يتبناها الفكر النقدي الجديد»[2].

التاريخية.. استنساخ المفهوم الغربي:

مثلت التاريخية للقراءات المعاصرة وسيطاً عاملاً باسم المنهج، لا سيما وهي تصدر للعالم الإسلامي فكراً جديداً قالت إنه يعيد قراءة النصوص الشرعية بطريقة نقدية فاعلة، وهو في الواقع يلغي منطوقها ومفهومها، ثم يتحدث باسمها.

ولقد بلغت بمصطلح التاريخية هدفاً مرضياً عندها من غير شك؛ إذ صنع لها مسوغات لإخضاع نصوص الوحي للنقد وتجديد الفهم باسم المنهج والبحث والمعاصرة ولو كانت هشة.

ويرى أركون وهو من أبرز من تعلق بالتاريخية وركن إليها: أن أول من تجرأ على القول بتاريخية النص القرآني تبعاً له الباحثة (جاكلين شابي) Jacqueline Chaabi، إذ كشفت (كما قال) عن ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئته شبه الجزيرة العربية[3].

وأيدها أركون مستخدماً مصطلح (الظاهرة القرآنية)، ولم يصدق أركون في ذلك؛ فالمستشرقون هم السابقون في ربط النص الشرعي الإسلامي ببيئته، وعلق هاشم صالح على سر هذا المصطلح قائلاً: «أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية»[4].

---

(١) ينظر: إسلام عصور الانحطاط ٩٥.

(٢) إسلام المجددين ٥٦.

(٣) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٥٠؛ و(جاكلين شابي) Jacqueline Chaabi مستشرقة تعمل أستاذة للدراسات العربية بجامعة باريس الثامنة.

(٤) تعليقات هاشم صالح على: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (٢) ١٩٩.

ويفيد أركون أن له إضافة إلى المنهج التاريخي تتجاوز ممارسة مدرسة الحوليات الفرنسية لمفهوم التاريخية فهو يرى أن: «المؤرخ الحديث في ما يقرأ ويتفحص هذه الأخبار الأحداث الماضية يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها»[1].

أركون إذاً يعيد تشكيل البنى الفكرية كلها، ويؤلف بين هذه التشكيلات التي يقول إنه استخرجها بآلة التحليل التاريخي، ثم يقدم لنا فكراً جديداً، ويقول أيضاً إنه مع هذه التاريخية لا يمس النص الأصلي، ولا ينكر العقائد ولا الشعائر والعبادات ولا يناقشها!

وصدق في أنه لا يمس العبادات من جهة أنه لا يعبأ بالبحث فيها؛ لذلك لا تجد له مناقشات في فروع الفقه كغيره من القراء الجدد، لكنه يخفي الواضحات عندما يقول إنه لا يمس العقائد والأصول، كيف وهو يقتلع تلك الأصول التي يحدثنا عنها من الجذور؛ فالنص والشعائر والعقائد مع قراءات أركون تتحول كل مفاهيمها دون أن يثير اعتراض أحد فيما يعتقد هو.

أما عن هدف الترويج لهذه النظرية فهو حصر النص في بيئته وزمنه، ولا معنى اليوم كما لا قيمة لنص نظم حالة الناس قبل أربعة عشر قرناً من الزمان!!.

لذلك يثني على (جاكلين شابي) التي كشفت أن القرآن كان يخص القرن السابع الميلادي فقط، فلا يصح نتيجة لذلك الكشف أن يقول قائل اليوم في أي مسألة هذا حلال وهذا حرام؛ لأن الله ﷻ قال في كتابه كذا، ومن يقول هذا فالرد عليه لدى (شابي).

يضاف إلى ذلك شهادة مترجم كتبه هاشم صالح، بأن القضية الأساسية عند أركون هي غرس القرآن في التاريخية؛ لتبطل حججه التي يستمد المسلمون منها الأحكام الشرعية، وبعد ذلك يقول إنه لا يريد أن يغير من الإسلام شيئاً!

أما تاريخية النص وفقاً للجابري فهي التحليل التاريخي الذي هو ربط النص المعاد تنظيمه حين المعالجة البنيوية بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية[2].

---

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٣٨.

(٢) ينظر: التراث والحداثة ٣٢.

وتأسيساً على ذلك قالوا إن النص القرآني ليس إلا النسخة التي روعيت فيها أحوال الناس في عهد محمد بحسب أطر الناس الذهنية في ذلك العصر[1].

كانت تلك اقتباسات مختصرة لمضمون التاريخية التي تعيد القراءات المعاصرة إخراجها واعتبارها منهجاً علمياً قادراً على فهم النص الشرعي فهماً معاصراً يلغي الأحكام الشرعية كلها، لكنه مع ذلك لا يلغي الإسلام كما قالوا!!.

أهم استدلالات القراء الجدد لتأييد دعوتهم لتاريخية النص

ليس المقصود من فرز هذا العنوان تفصيل القول فيما حشدته القراءات المعاصرة نقلاً عن الغرب لتأييد نظرية تاريخية النص، لكن نكتفي بحسب المقام بنموذج الدليل على القول بتاريخية النص القرآني.

وعلى كل حال فما قرروه في ذلك يسري على نصوص السُّنَّة، وإن كرسوا جهدهم لإثبات تاريخية القرآن؛ لأنه عندهم النص التأسيسي الذي يتعلق به التأصيل الشرعي للأحكام، بينما يرون نقض السُّنَّة ممكن حتى بغير أن تُغرس في التاريخية.

اجتزأ الكثير من القراء الجدد من خلال مطالعاتهم في المصادر الإسلامية، ما رأوه دليلاً على أن النص الشرعي كان مذعناً للواقع الذي ظهر فيه، ومتأثراً به؛ وصولاً إلى القول بأن فهمه اليوم لا بد أن يتغير تبعاً لتغير الواقع، وبعبارة أحدهم استحالة تطبيق«. . . نص مطلق على واقع مطلق»[2]. ومن تلك الأدلة:

أ ـ نزول القرآن منجماً بحسب الوقائع والأحداث، وتشكل النص خلال فترة عشرين عاماً دليل على ارتباطه الوثيق بالواقع الذي خُصص لأجله[3]، ويرى آخر أن نزول القرآن منجماً يدل على ارتباطه بالواقع حيث كان يلبي حاجات الناس تتابعياً[4].

وإذا لم يكن للنص خاصية السعة التي تمكن القارئ من استخراج الحلول للمعضلات المعاصرة، وبعبارة طيب تيزيني النظر إلى النص في تموضعه الاجتماعي والبشري؛ أي: في إطار الوضعية الاجتماعية المشخصة التي ظهر فيها وأثر[5]، فلماذا صك الأسماع بقراءة جديدة لا حاجة لها بنفس القدر الذي لا حاجة للنص ذاته؟ فبمنطق التاريخية يكون دور النص قد انتهى بانقضاء زمنه الذي تشكل فيه، أما التأويل المتكلف للنص فهو إلغاء له، وليس قراءة ولا فهماً منه، وهذه النتيجة معروفة سلفاً

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٥٤؛ وينظر: أصول الشريعة ١٤.
(٢) مفهوم النص ١٥.
(٣) ينظر: مفهوم النص ٢٥.
(٤) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢١٧.
(٥) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٧.

لدى الجميع بما فيهم القراء المعاصرون لكنهم يتغافلون عنها لحاجتهم إلى حزمة من الذرائع المنهجية، والتاريخية واحدة من أهم تلك الذرائع.

ب ـ تنوع النص القرآني بين مكي ومدني، وهذا التنوع يدل على دور واقع المرحلتين في تشكيل النص، وأن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي، ويرى تيزيني أن المشكلات والمواقف فرضت نفسها على النص، ويدلل على ذلك بالفرق بين النص المكي والنص المدني[١].

وهذا الاستدلال لا معنى له، فنزول القرآن مراعياً لأحوال المكلفين وظروف الرسالة لا يعني أن النص مكلف بتلك النظرة إلى الأبد، فبعد نزوله أصبح وحدة واحدة يخاطب بمفردات لا تتغير؛ فالكفر هو الكفر في زمن القرآن المكي وزمن المدني، وزمان الناس هذا، والنفاق هو النفاق، وكذلك الحلال والحرام، والطيب والخبيث، والسرقة هي هي بأضرارها وأخطارها، والزنا هو الزنا، وكل مفردات التشريع الأساسية لا تتغير، وما يتغير منها أو مما يحفها من التفصيلات لم تغلقه النصوص، واكتفت بعموم ذكره، وهو المجال الذي يعمل فيه المجتهد، لكن المجتهد الفقيه وليس المثقف.

ولم يقل أحد إن النصوص فيها كل صغيرة وكبيرة على سبيل الحصر؛ فالشريعة كليات وجزئيات، وغير المفصل منها كثير، ومرد فهمه إلى دلالات النصوص وفقه المصالح والمقاصد وقياسه على أشباهه، وإلحاقه بأصوله، وتلك محاور مفصلة في أصول الفقه.

ج ـ أسباب النزول دلالة على تفاعل النص مع الواقع، وفيها دليل على تشكيل النص في الواقع والثقافة، فضلاً عن«أن حيثياته أو بالأحرى إحداثياته؛ أي: أسباب نزوله، تحيل دوماً إلى أحداث وممارسات تقع في الهنا والآن وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان»[٢].

وهنا ظن القراءات المعاصرة في أسباب النزول مبرراً لنقل نظرية تاريخية النص من الغرب، وبها اختصرت الطريق لحصر النص في سبب نزوله الذي شكل واقعة عالجها النص في زمنها، ولا يجوز نقله إلى غيرها.

وهذه النظرة تلغي علم الله بأحوال العباد، وما يترتب على علمه من صلاح التشريع لزمن النص وما بعده، وتفترض أن ينزل النص دفعة واحدة، ولو فرضنا أن القرآن نزل

(١) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٩٥.

(٢) نقد النص ٧٧؛ وينظر: مفهوم النص ٧٥.

بدون أسباب فلن تذعن له القراءات المعاصرة لأن التاريخية لها وجوه أخرى تقضي على أمر النص ونهيه.

د ـ وجوه قراءات القرآن، وفي ذلك يقول نصر أبو زيد: «وإذا كانت قضية الأحرف السبعة ذاتها إذا فسرت في سياق جدلية النص مع الواقع من جهة، وعلى ضوء شفاهية تلقي النص وشفاهية أدائه من جهة أخرى يمكن أن تؤكد استجابة الوحي للواقع»[(١)].

ومن المعلوم أن تنوع القراءات لا يمس المعاني، والمعاني هي المختصة بالواقع وليس الألفاظ فكيف يدل اختلاف القراءات على استجابة الوحي للواقع؟

هـ ـ التدرج في التشريع يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع وعلاج عيوبه، وهذا الكشف يؤيد العلاقة بين النص والواقع[(٢)].

و ـ قضية الناسخ والمنسوخ، قال نصر أبو زيد: «تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه، سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ»[(٣)].

ويصرح أبو زيد بسبب احتفائه الكبير بظاهرة النسخ فيقول: «بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعد أمراً ضرورياً؛ وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى»[(٤)].

ويرى تيزيني أن نسخ الآيات القرآنية بأخرى دليل على انحصار النص في مشكلات الزمان والمكان الذي نزل فيه؛ لأن النسخ يرد مراعاة لظروف الحياة[(٥)].

ومن المعلوم أن النسخ من أمر الله قال تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩]، والعباد مكلفون بما أثبته الله لا بما نسخه، ولا يُسألون عن حكم نُسخ، فقد نسخ الله بشريعة محمد ﷺ شرائع الأنبياء قبله فاعترض أهل الكتاب على أمره؛ فكانت النتيجة عناداً سكن قلوبهم فأعماهم عن الحق.

وأنزل الله أحكاماً على محمد ﷺ ثم رفعها، فسخر المشركون، وقالوا: محمد يأمر أصحابه، بأمر ثم ينهاهم عنه، ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غدا، واستدلوا بذلك على أن القرآن من كلام النبي ﷺ، فأنزل الله ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ

(١) مفهوم النص ٨٩.
(٢) ينظر: مفهوم النص ١٠٥.
(٣) مفهوم النص ١١٧.
(٤) مفهوم النص ١٢٢.
(٥) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٩٨.

﴿نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: ١٠٦][1]، وإذا سلمنا أن المنسوخ صالح لزمان وحال بعينه ثم رفعه الله وأثبت حكماً آخر؛ فهذا يعني أن ما أثبت له خاصية الصلاح والمناسبة لكل زمان ولكل حال، وإذا أنكرنا ذلك فهذا يعني إنكار صلاح الشريعة لكل زمان، وهذا يعيدنا إلى مربع المبادئ الأساسية للتعامل مع النص، وهي التي تعترك معها القراءات المعاصرة، وتعمل للقفز عليها.

غير أنا لا نقول بأن نسخ الحكم الأول سببه عدم مناسبته للحال، بل نقول إن النسخ مرتبط بالمشيئة الإلـهية، تماماً كأي وجه من وجوه التشريع ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَـٰسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢].

أما قولهم إن بقاء المنسوخ ضروري لكي نأخذ به إذا فرضه الواقع مرة أخرى؛ فهذا الكلام مع بطلانه لا يصح أن يستدل به أبو زيد؛ لأنه لا يأخذ بمنسوخ ولا ناسخ، موقفه من السُّنَّة يدل على حقيقة ما يريد، موقفه من المحكم يدل على تلك الحقيقة، موقفه من المنهج يدل عليها أيضاً، بل تكفيه التاريخية التي لا تبقي من الإسلام حكماً ولا تذر؛ فالواقع تغير بنسب هائلة، فكم سيبقى من الأحكام التي يجب أن تتغير هي أيضاً تبعاً للواقع، وبأي دليل يبقى هذا اللاشيء يسمى إسلاماً؟.

أهم نتائج تبني تاريخية النص[2]:

تنعكس نظرية تاريخية النص على نصوص الوحي ثم على الثروة الضخمة التي خلفها الفقهاء فتلغيها برمتها، فآراء الفقهاء واجتهاداتهم وشروحهم، وقواعد الفقه وضوابطه هي بعبارة نائلة السليني: محاولات للتوفيق بين المواضعات الاجتماعية القائمة والنص، ليس إلا!![3]، والفقه منه ما هو تاريخي ومنه ما هو نتاج المنهج، وإذا صحت التاريخية نسبيا في الشق التاريخي من الفقه فلا تصح في فروض المنهج.

وما يتغير من الأحكام بتغير الزمان والحال والبيئات فالفصل فيه يكون بالنظر في النصوص العامة والقواعد الناظمة للفروع ومقاصد الشريعة، فليست هذه المتغيرات محكومة بنصوص جامدة، وأما القضايا التي جزمت النصوص بالفصل فيها فهي قليلة لكنها محكمة ونهائية.

---

(١) ينظر: أسباب نزول القرآن، الواحدي ١٤٠.

(٢) في كتابه «النص. السلطة. الحقيقة» ص٧٦ ينكر نصر أبو زيد أن يكون معنى التاريخية إلغاء النصوص بغرسها في زمنها، ويتهم المتخصصين والعوام من المسلمين بأنهم في حالة أزمة عقلية؛ لأنهم فهموا التاريخية فهماً خاطئاً، ويناقض نفسه في ص/١٣٩، بقوله عن مشروعه في قراءة نصوص الأحكام: «قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، تصف واقعاً أكثر مما تصنع تشريعاً».
ينظر مناقشة هذه الصورة من التناقض في: العلمانيون والقرآن الكريم ٣٣٨ ـ ٣٤٣.

(٣) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ٩.

ومجرد تصور أثر هذه التاريخية على نصوص الوحي كاف للحكم ببطلانها وفسادها؛ لأن العقلاء يعلمون بالضرورة أن القرآن والسُّنَّة لو حصرا في زمنهما فلا معنى لعالمية الإسلام وشموله؛ ولا معنى لإكمال الدين وتمامه، تلك النعمة التي امتن بها الله على عباده بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

فهذا الإكمال بمفهوم التاريخية لا معنى له بالنسبة لنا اليوم، فهل يعقل أن الله رضي الإسلام ديناً لنفر عاشوا في جزيرة العرب، ثم لم يبلغنا منه إلا تاريخه وقصصه، أما نصوصه المتضمنة للأمر والنهي والكراهة والإباحة فستستقل العقول بتأملات تحولها إلى مسرح تستمتع بقصصه ورواياته التي يمكن أن نسميها حكايات ونتنصل من فرض الانقياد لها حصرها في زمنها الذي ولى.

نموذج تطبيقي لإلغاء الأحكام بالتاريخية:

حكم ميراث الأنثى من الأولاد:

تتفق القراءات المعاصرة في نتائج قراءتها لما قدرته آية المواريث من نصيب الأنثى من الأولاد مع أخيها، وإن اختلفت العبارات؛ فأركون يرى فيما يتعلق بالمرأة عموما: «أن القرآن نفسه لم يستطع أن يلغي كل المحرمات وكل القيود التي كانت تضغط على وضع المرأة في زمن الجاهلية»[1].

وهذه مقدمة للقول بأن حكم القرآن في ميراث الأنثى من الأولاد أو غير ذلك من الأحكام القطعية لم تكن إلا انقياداً لأحكام جاهلية لم يستطع الله (تعالى عن ذلك) أن يغيرها حتى لا تغضب الجاهلية.

ويتولى غير أركون تفصيل هذا العموم في مسألة الميراث، والنص الذي يدور فيه الخلاف بين الفقهاء والقراءات المعاصرة هو قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

وهو نص صريح فيما يدل عليه، لكن القراءات المعاصرة تنكر هذا الحكم وترى أن العدل يقضي باستواء المرأة والرجل في الميراث في كل حال، وقراءات المعاصرين في ميراث الأنثى من الأولاد هي في نفسها ميراث قديم نسبياً يذكرنا بتاريخ النشأة والتأسيس لمدرسة القراءات المعاصرة، عبر عنها معروف الرصافي بقوله:

لم أر بين الناس ذا مظلمة أحق بالرحمة من مسلمة

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢١٥.

مـنـقـوصــة حـتـى بـمـيـراثـهـا   محجوبة حتى من المكرمة[1]

وتوجه القراءات المعاصرة قراءاتها لحكم ميراث الأنثى من الأولاد بما يلي:

١ ـ تجب للنص قراءة معاصرة، وبعبارة الجابري «قراءة تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في نفس الوقت»، وليكون الحكم معاصراً لنفسه تجب قراءته في محيطه الاجتماعي الذي نزل فيه[2].

وهذا هو مضمون نظرية تاريخية النص المهمة والمتفق عليها عند القراء المعاصرين بكل اتجاهاتهم، ويدعو الجابري إلى استعمال القراءة التاريخية لهذا النص في محيطه الاجتماعي بناءً على المقدمات التالية:

الأولى: الملكية في المجتمع القبلي الذي نزل فيه النص ملكية مشاعة، الملك فيها للقبيلة وليس للفرد، والنزاع يحكم علاقات القبائل[3].

الثانية: القبائل تفضل الزواج من الأباعد لأسباب أهمها التحالف القبلي.

الثالثة: توريث البنات يؤدي لانتقال المال من قبيلة لأخرى بسبب الزواج، وهذا الانتقال يثير الحمية التي قد تولد نزاعاً مسلحاً.

الرابعة: إذا كان الزواج بين القبائل مهماً والميراث يسبب نزاعاً فالحل منع الأنثى من الميراث؛ ليبقى المال في القبيلة، وهذا ما فعلته القبائل حينها.

الخامسة: كان تعدد الزوجات وسيلة للحصول على ممتلكات قبائل أخرى.

النتيجة: هذا يؤدي لاختلال التوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي، ولمنع هذا الاختلال رأوا قديماً أنه يجب منع الأنثى من الميراث، وفي هذا المحيط نزل النص القرآني بحل وسط راعى تلك المقدمات فأعطى للمرأة الثلث وقرر نفقتها على زوجها.

ثم أورد الجابري واقعة نزاعات قبلية في جبال أطلس بالمغرب حيث الأرض مشاعة بين القبائل، وكانت مواريث البنات تثير صراعات بين القبائل مما دفع بعض

---

(١) عن: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ١/ ٢٩٠.

(٢) التراث والحداثة ٥٤.

ليست هذه المعاصرة من صنع الجابري، وليس لها من التبوئة التي كررها نصيب، فهي فكرة جاهزة مهمته فقط إعادة زرعها في تربة لا تتقبلها، ولا تصلح لها، ومصدرها (أبراهام جوشو هيشيل) الذي يرى أن للوحي وجهين إلهي وبشري، وهو قابل لإعادة تفسيره ليكون معاصراً لنا.

ينظر: الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة، عرفان عبد الحميد فتاح ٢١.

(٣) القول بأن أحكام المواريث في الإسلام جاءت تمشياً مع الوضع القبلي السائد فيه إشارة إلى أنه حكم مؤقت وضع لزمنه، ويمكن تجاوزه إذا تغير الزمان والمكان، هذه فكرة بثها المستشرقون، وعنهم نقلها الجابري وغيره.

ينظر مثالاً: A History of Islamic Law (في تاريخ التشريع الإسلامي) كولسون، Coulson ٣٥، وCoulson مستشرق إنجليزي من تلامذة المستشرق المعروف جوزيف شاخت Schacht.

الفقهاء المغاربة للفتوى بمنع البنات من الميراث إذا استغنت بزوجها، ويثني الجابري على هذه الفتوى؛ لمراعاتها للواقع والمصلحة[(١)].

٢ ـ أما محمد شحرور فأخرج قراءته في ثوب النظريات العلمية الطبيعية من خلال تفعيل نظرية الحدين الأعلى والأدنى، حيث رأى أن الحدين في الميراث للذكر ٦٦,٦٪ حد أعلى، والأنثى ٣٣,٣٪ حد أدنى، فإذا أعطينا الذكر ٧٥٪ والأنثى ٢٥٪ نكون قد تجاوزنا حدود الله، أما إذا أعطينا الذكر ٦٠٪، والأنثى ٤٠٪ فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله بل بقينا ضمنها، لكنه يختم قراءاته بأن التوريث في إطار الحدين لا يمنع من تجاوزهما إلى حد المساواة إذا اقتضت الظروف ذلك[(٢)].

٣ ـ ضمنت نائلة السليني قراءتها ما سبق، فأشارت إلى بناء أحكام الميراث على الواقع الاجتماعي المؤسس على النظام العشائري[(٣)]، وأضافت أنها لا تستبعد أثر التشريعات اليهودية في تكوين أحكام الميراث في الإسلام، واستشهدت بنصوص من التوراة يحجب الذكر بموجبها الأنثى وترث إن لم يوجد[(٤)]، وقالت إن تقسيم التركات كما يضعه علم الفرائض اليوم هو من صنع الفقهاء المتأثرين بأوضاعهم الاجتماعية.

ولم يفتها أن تقول إن مؤلفات الفقهاء في المواريث مسلمات يأخذها الخلف عن السلف من غير فحص، ولا جدوى من الاعتماد عليها، ويمكن الاعتماد على الدراسات الغربية المبنية على التحليل التاريخي، أو الاعتماد على الدراسات العربية التي تقتفي أثرها كدراسة الطاهر الحداد عن المرأة[(٥)].

٤ ـ رأى عبد المجيد الشرفي أن المرأة اليوم عاملة مكتسبة كالرجل وربما أكثر، فكيف نقارن حالها بحال المرأة الجاهلة المحجوبة في البيت التي تعيش عالة على زوجها؟ كذلك يجب مراعاة الفرق بين المجتمعات الإسلامية اليوم؛ فالمرأة في الدول

---

(١) تنظر تلك القراءة في: التراث والحداثة ٥٤ ـ ٥٦؛ القرآن والتشريع ١٣٥.

(٢) ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٤٥٨.

(٣) تنظر هذه القراءة في: تاريخية التفسير القرآني ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٣؛ ونفس المعنى يردده نضال الصالح في: المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع ١٨٨، ١٨٩؛ وعزيز العظمة في: العلمانية من منظور مختلف ٦٥.

(٤) كيف توصلت نائلة السليني إلى هذا الكشف، وكم بذلت من جهود القراءة والتحليل لتبلغ تلك النتيجة؟ سؤال يتسلل إلى ذهن القارئ، ربما يجد جوابه إذا عرف أن منهج النقد التاريخي (Positive Historical school) يرى الوحي تراكمات ثقافية مستمدة من مصادر متعددة، والدين صناعة بشرية متنقلة يهودية ـ مسيحية ـ إسلام، ونقل بعض المستشرقين هذا المفهوم بشواهد من وجهة نظرهم إلى ساحة الدراسات (الإسلامية)، خصوصاً جولد زيهر في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام».
ينظر: الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة، عرفان عبد الحميد فتاح ١٨، ١٩.

(٥) تنظر هذه القراءة في: تاريخية التفسير القرآني ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٣؛ ونفس المعنى يردده نضال الصالح في: المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع ١٨٨، ١٨٩؛ وعزيز العظمة في: العلمانية من منظور مختلف ٦٥.

التي تعتمد على اليد العاملة المستوردة ليست كالدول التي تعمل فيها المرأة بنفسها[1].

٥ ـ أنكر عبد المجيد الشرفي أن تكون لنصوص الميراث دلالة قطعية، ونصه في ذلك: «نجد في المدونة الفقهية العديد من الحالات التي يستحيل فيها تطبيق هذه الآيات التي اعتبرت قطعية الدلالة، يمكن أن أقدم في هذا الشأن مثالين من بين أمثلة عديدة، وهما مثالان يردان في كتب الفقه، مثلاً: حكم امرأة توفيت وخلفت زوجاً فحكم الزوج بحسب الآيات القرآنية هو الربع أو ثلاثة على اثني عشر، وخلفت ابنتين، لهما الثلثان أو ثمانية على اثني عشر، وخلفت والدة لها السدس، أو اثنان على اثني عشر، إذاً ثلاثة وثمانية واثنان، المجموع هو ثلاثة عشر على اثني عشر؛ أي: أكثر من واحد، عندما نقسم هذه التركة فإننا نجد أن كل وارث من هؤلاء الورثة، إذا ما سلمناه نصيبه كاملاً، ينبغي أن يأتي بنفسه، لست أدري من أين لكي نحصل على اثني عشر على اثني عشر، أو واحد على واحد، أو ستة على ستة، إلى غير ذلك، هذه حالة من الحالات، والحالة الأخرى يسميها الفقهاء ذات الفروخ، وفي هذه الحالة المسألة أوضح وأخطر كذلك: امرأة ماتت وخلفت زوجاً، له النصف، أو ثلاثة أسداس، وأختاً للأب ولها السدس، وأختاً شقيقة لها النصف أو ثلاثة أسداس، وأختاً للأب، ولها السدس، وأخاً وأختاً لأم لهما الثلث أو اثنين على ستة، يكون المجموع عشرة على ستة، هذا ما يؤدي إليه التطبيق الحرفي لآيات اعتبرت قطعية الدلالة، وهنا نجد حتى في هذه القضية اختلافات طُرحت منذ عهد عمر بن الخطاب، فماذا كان الحل الذي فرضه الخليفة الثاني فيما يقال لنا؟ إذ إن ابن عباس فيما يقال كذلك قد كان غير راض على هذا الحل، وكان يقول: (هبته) يقصد عمر، فلم يعبر عن رأيه إلا بعد وفاة عمر، هذا الحل الذي يسميه الفقهاء (العول) هو عوض أن تقسم التركة على اثني عشر تقسمها على ثلاثة عشر، وعوض أن تقسمها على ستة تقسمها على عشرة وهكذا، وبذلك ففي الواقع السدس لا يساوي السدس، والربع لا يساوي الربع والخمس لا يساوي الخمس، إلى غير ذلك»[2].

ورأى في موضع آخر أن من شروط تطبيق النص في كل زمان ومكان ألا تختلف صور تطبيقه بينما في المواريث تجد العول دليلاً على أن تطبيق النص غير ممكن في كل حال، فالواجب ألا تتغير مقادير الميراث مهما كانت قيمة الموروث وطبيعته وأياً كان عدد المستحقين[3].

---

(١) ينظر: الإسلام والحداثة ١١٥؛ ونفس المعنى كرره خالد غزال في: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ٩٦؛ وبلقيس الزريقي في: الإسلام في المدينة ١٤١.

(٢) تحديث الفكر الإسلامي ٥٥، ٥٦.

(٣) ينظر: لبنات ١٣٦، ١٣٧.

مناقشة وتحليل:

ورد نصيب الأنثى من الأولاد مقدراً بنص قطعي في ثبوته قطعي في دلالته، لا يحتمل التأويل ولا يقبل الزيادة عليه أو النقص منه، وذلك ضمن بيان آية المواريث في سورة النساء، ثم نبه النبي ﷺ على إغلاق دلالة النص وثبات الفروض بقوله: «**ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر**»[1].

وبه سلم الصحابة الكرام حكماً مرضياً قطعياً بلا خلاف، قال ابن عباس رضي الله عنهما: (كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس، وجعل للمرأة الثمن والربع، وللزوج الشطر والربع)[2].

وقال الإمام الشافعي معلقاً على آية المواريث: «فاستغنى بالتنزيل في هذا عن خبر غيره»[3].

تلك إشارات للرؤية المنهجية في فقه المسألة، ويمكن الوقوف مع هذه القراءة في المواقع التالية:

معارضة الشرع بالعقل ونقض القطعيات:

تقرر فيما سبق أن من السمات المنهجية للقراءات المعاصرة حكم العقل على النص، وقراءتهم هذه تبدأ من إنكار عقولهم لنقص ميراث الأخت عن أخيها، والعقل في المنهج الفقهي مقال إذا ثبت الحكم بالنص بصفة قطعية ومغلقة وصريحة وغنية عن البحث، ولا يمكن أن يعارض النص الصحيح العقل السليم، والمثال التالي (وفكرته مكررة في مقالات الكثير من الباحثين) يشرح تلك الحقيقة.

لو أن شخصاً أرسل ابنه وابنته إلى مكان ما للقيام بعمل ما، وأعطى الابن ألفي دينار والبنت ألفاً، ثم قال للابن: أنتم في العمل والعطاء سواء، ونفقة المسير كاملة عليك (وتقدر بألف دينار)، وعليك أيضاً واجب رعاية أختك وخدمتها، فسمع زيد من الناس هذا الكلام فقال: هذا ظلم؛ لأنه فاوت العطاء مع أن العمل واحد والوجهة واحدة، فرد عليه عمرو: بل الظلم في البناء على نصف الكلام وحذف دلالة النصف الآخر الذي فهمنا منه أنهما سواء بلا تمييز، وأن الألف الزائد للابن مقابل نفقة

---

(١) صحيح البخاري ٨٤، كتاب الفرائض ٥، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، برقم (٦٧٣٢)؛ صحيح مسلم ٢٣، كتاب الفرائض ١، باب ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر، برقم (١٦١٥).

(٢) صحيح البخاري ٥٥، كتاب الوصايا ٦، باب «**لا وصية لوارث**»، برقم (٢٧٤٧).

(٣) الرسالة ١١٨.

الطريق، أما عبء الحماية فمكرمة زائدة للبنت، وهكذا الميراث فالنفقة وواجبات القوامة على الرجل، ولا يتعارض ذلك مع العقل السليم بحال.

فإن قيل لا يشترط أن تكون النفقات على الرجل في عصر دخلت فيه المرأة ميدان الأعمال، وأصبح لها دخل، فالجواب أن تشريع النفقات يرتبط بمبدأ قوامة الرجل على المرأة، وهذه القوامة جزء من تكوين البناء العائلي الموافق لطبيعة الخلق والفطرة، وهذه حقيقة لا يستقيم المجتمع المسلم بدونها، ولا يغير منها دخول المرأة مجالات عمل لم تكن تعمل فيها زمن التشريع أو بعده؛ فقوامة الرجل مكون أساس في الأسرة يناسب الفطرة التي فطر الله عليها المرأة في حاجتها لظلال الرجل رعاية ونفقة، ولو كانت المرأة أغنى من زوجها فنفقتها عليه، ولا سلطان له على مالها، وبذلك يكون انتقالها من بيت أبيها الذي ورثت من ماله نصف ما ورث أخوها الذكر محكوماً بحقها على زوجها في النفقة بعد الزواج، وهذا ما لا يتهيأ لأخيها الذي سيكفل بدوره امرأة أخرى ترث من أبيها نصف ما يرثه أخوها.

وإن قيل القوامة استعباد وظلم وقهر وتسلط، فجوابه أن صورة القوامة هذه من فعل الدعاية الكيدية التي تعزف على أوتارها طوائف التبعية للغرب، وهي في الحقيقة تكليف للرجل، لا منصباً رئاسياً يمكنه من التسلط على المرأة، والقوامة في الإسلام لا تلغي أي حق من حقوق المرأة، ولا تعطي الرجل أي سلطة تلغي عقل المرأة وفكرها ورأيها وسائر حقوقها المعنوية والمالية، ثم إن الشريعة محكمة لا ينقض بعضها بعضا، ومن مبادئها الثابتة العدل بين الرجل والمرأة وهو وضع يندرج في مبدأ العدل بين البشر، وهو أحد مبادئ الشريعة الإسلامية قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣] وقال تعالى: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

ولا يُعقل أن يكون في أحكامها ما يلغي مبدأ العدل بين الذكر والأنثى في الميراث، فهو مبدأ حاجز عن القول بأن في الشريعة أحكاماً تنفي مقتضى العدل، ثم لا بد من إلغائها بممحاة التأويل المصنوع، أما المساواة المطلقة فهي ظلم مطلق، وليست الأنوثة مناط تقدير الميراث، فلا ترث الأنثى نصف الذكر في كل حال، فبنت الميت ترث أكثر من أبيه مع أنها أنثى والأب ذكر.

ومع ما سبق فلن يستبين العقل حكمة الشرع في توريث الذكر من الأخوة مثل حظ الأنثيين هكذا دفعة واحدة على وجه الكمال وإن أدرك بعضها، وقد حاول الفقهاء

تفسير التفاوت في الميراث بين الذكر والأنثى، وسعيهم هذا يوحي بأن القار في الذهن الفقهي أصل المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث، لكنهم لم يقلبوا حقائق النص، ولم يعارضوا صريحه بالتأويل.

وعلى سبيل المثال قال ابن رجب في التعليل لتفاوت الحظين بين الأخ وأخته: «لامتياز الذكر على الأنثى بمزيد النفع بالإنفاق والنصرة»[1].

ويترتب على الغلو في العقل إلغاء دلالة النص الصريحة القطعية في ميراث الأنثى، وهذا يعني أن الوحي والرسالة قاصران عن إيجاد تشريع يحقق العدل والمساواة بين الذكر والأنثى، إذ ترك تحديد ذلك للعقول بحسب ما يظهر لها من المصلحة.

قال الشاطبي: «... الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجري على سننها، وصار هو المنفرد بذلك؛ لأنه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون، وإلا فلو كان التشريع من مدركات الخلق لم تنزل الشرائع، ولم يبق الخلاف بين الناس، ولا احتيج إلى بعث الرسل عليهم السلام»[2].

وكل إسناد للعقل حيث لا مجال له إلغاء متعمد لدلالة النص وقطعيته، ومعلوم أن ميراث الأنثى من الأولاد لم يرد مجملاً عاماً، لكنه جاء صريحاً مفصلا، وبناء على تلك القراءات فالتفصيل لغو لا قيمة له ولا معنى، والراسخون المتأملون في النص القرآني يدركون أن القرآن الكريم جاء بكليات وأصول مجملة يدور عليها غالب الشريعة، فإذا خرج عن تلك القاعدة وفصل في جزئيات دل بلا مراء على أنه ينبه على قطعيتها وثباتها.

وصفوة القول أن نصوص المواريث «ركن من أركان الدين، وعمدة من عمد الأحكام، وأم من أمهات الآيات»[3].

منازعة المنهج:

تفصح هذه القراءة عن الموقف من المنهج الفقهي، ويكفي عرض نموذج واحد في ذلك، وهو إنكار الشرفي للعول، وتساؤله كيف لا تقسم التركة بدون نقص في المقسوم، والمنهج الفقهي يجيب عن ذلك بأن الثابت أن النبي ﷺ قاس ليعلم الصحابة كيف يقيسون، والصحابة قاسوا، وأصبح القياس ركناً من أركان المنهج، ثبت نظرياً بنصوص صريحة صحيحة، ثم نفذه الفقهاء بضوابط منهجية محكمة، وكان

---

(١) جامع العلوم والحكم ٢/٤٣٦.

(٢) الاعتصام ١/٦٨.

(٣) أحكام القرآن ابن العربي ١/٤٢٩.

من نتائج استخدام القياس فقه العول في الفرائض، فأدخلوا النقص على جميع ذوي الفروض قياساً على إدخال النقص على الغرماء إذا ضاق مال المفلس، تفادياً للوقوع في حرمان بعض المستحقين لتوفية آخرين، وهم في الاستحقاق سواء[1]، وهذه غاية في العدل والإنصاف، وطريقة حسنة في الاتباع والانقياد لأمر الله وفق مراده الذي بينه في النص.

ولو سألت هذه القراءة المعاصرة، ما الحل إذا عالت الفريضة؟ فلا جواب عندهم إلا اختراع طريقة تقسيم جديدة تقلب الفرائض رأساً على عقب، وهذا خروج عن شرع الله واتهام له بالنقص، وتعطيل للعقل الذي يؤيد القياس الصحيح ويرضاه.

منهجية الانتقاء:

تظهر الطريقة الانتقائية هنا في أكبر القضايا التي يوجهون من خلالها النقد لمسألة ميراث الأنثى من الأولاد التي فصل فيها التنزيل قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ [النساء: ١١]، ولا يتخلف واحد منهم في اعتبار هذا الحكم غمطاً لحق المرأة عندما جعل لها نصف ميراث أخيها الذكر، وكل فقه أقر هذا الحكم ولم يبدله بالتأويل فهو فقه ذكوري وجهته العادات والتقاليد التي لم يكن من القبول بها بد في زمن التشريع، ولا بد من نقضها اليوم.

ولو كان لهذه القراءة بعض فقه في أحكام المواريث لثبت لها أن أحكام الميراث لا تعتمد على فطرة الخلق التي قسمها الله بين الذكر والأنثى، بمعنى أن زيادة حظ الذكر على أخته لا يقوم سببه على صفة الأنوثة، فإذا توفي المورث وخلف أماً وأباً وابناً، فللأم السدس وللأب نفس الحظ وهو السدس، مع أنه ذكر والأم أنثى، والباقي للابن تعصيباً، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌۚ﴾ [النساء: ١١].

ومثلها لو مات عن أخ لأم وأخت لأم، فلكل واحد منهما السدس، قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١٢]، بل قد ترث الأنثى أكثر من الذكر فيما إذا مات عن زوجة وأم وأختين لأم وأخوين شقيقين، فللزوجة الربع، وللأم السدس وللأختين لأم الثلث وللشقيقين الباقي تعصيبا، وهذا الباقي سيكون أقل من نصيب الأختين لأم فيكون حظ الأنثى منهما أكثر من حظ الذكر، ومثلها لو خلف زوجة وأبا وأما وبنتا وابن ابن، فللزوجة الثمن وللأب السدس وللأم السدس، وللبنت النصف، ولابن الابن الباقي تعصيباً، وهذا الباقي عند التقسيم أقل من حظ البنت مع أنها أنثى.

(١) ينظر: إعلام الموقعين ٢/ ٣٧٣.

بل قد ترث الأنثى ولا يرث الذكر، وذلك فيما لو مات وخلف أم أم، وأب أم، فلأم الأم السدس فرضاً والباقي رداً، وليس لأب الأم شيء فهو من ذوي الأرحام، ومثلها لو ماتت عن زوج وأخت شقيقة وأخ لأب، فللزوج النصف، وللأخت الشقيقة النصف، ولا شيء للأخ لأب.

هذه الحالات وأمثالها تحول على وجه اليقين دون القول بأن ميراث الأنثى نقص منه لاعتبار الأنوثة التي يفضل عليها الذكر تبعاً للفقه الذكوري!

تنفيذ التاريخية عبر ثنائية النص والواقع:

تعتمد القراءات المحدثة على جدلية النص والواقع لحصر أحكام المواريث في زمنها بناءً على أنها نزلت تراعي الواقع الجاهلي الذي لم يكن يورث المرأة بل يعدها من جملة المتاع الموروث.

وفي ذلك جاء إلحاح الجابري على أن من شروط الفهم السليم للنص (في نظره) أن نجعله معاصراً لنا، وأن آيات المواريث كانت تراعي الواقع الاجتماعي القائم على الملكية العامة للقبيلة التي كانت تمنع ميراث البنات لئلا تنتقل أملاكها لقبائل أخرى بالمصاهرة.

وفي هذا القول اتهام للوحي بالعجز عن مواجهة الواقع ونسج التشريع وفق أبعاده، وهو قول يؤسس على أن مراعاة الواقع مسلمة كاملة لا يرد عليها استثناء، وهذا باطل، فالشريعة تراعي واقع البشر في جوانب كثيرة، وفقه المصلحة صورة من صور واقعية التشريع، ومراعاة الواقع في التشريع الإسلامي ليست مطلقة كما يفهمها القراء الجدد، فالإسلام من بداياته ثورة اجتثت واقع الجاهلية من جذوره، ولم تبق منه إلا ما كان في أصله موافقاً لما جاء به.

ولو كان معنى الواقع أن يرد الشرع طبقاً له لصار ضرباً من العبث، ولم يكن ثمة داع لتشريع سماوي ينزل به الوحي نصّاً عربياً قطعياً في دلالته قطعياً في ثبوته، ثم يفسح المجال للبشر لتغييره إذا فرض عليهم الواقع ذلك.

وحاشا أن يرد النص مفصلاً للمواريث هكذا عبثاً من غير حكمة، وكان يسعه أن يرد به مجملاً ليترك تفصيلاته للذين يستنبطونه منه.

ولم يؤثر عن فرقة من الفرق ـ فيما نعلم ـ القول بأن أحكام الميراث عالجت وضعاً زمنياً معيناً على ما تطرحه القراءات المعاصرة، ومع ذلك فقد تنبه لهذه الدعوى فقهاء الشريعة وهم يشرحون المبادئ والأسس الواجبة لقراءة النص الشرعي وفهمه، ذكر الشاطبي أن من أوصاف الشريعة: «الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد

كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبدا شرط، وما كان واجباً؛ فهو واجب أبدا، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام؛ فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية؛ لكانت أحكامها كذلك»[1].

يضاف إلى ما تقدم أن حصر أحكام الميراث بزمن الرسالة يعارض عالمية الرسالة وحجيتها على الخلق، وهو مبدأ قررته النصوص، وسبق ذكر بعض نواحيه.

وهذا التشريع جاء عاماً، ولا يوجد دليل نقلي أو عقلي يفرض صرف عمومه إلى خصوص زمن أو مكان، وهذا ما يفسره الفرق بين نصوص عامة وأخرى جاءت خاصة بالنبي ﷺ وحده لا تشريع فيها لعموم الناس، وهي نصوص ضبطت نقلاً وخدمت فقهاً، ولولا ذلك الضبط لتواردت عليها القراءات المعاصرة واتخذت منها ذريعة لرفض العمل بكثير من نصوص الوحي.

التأويل لتأييد قراءة الحدين:

تفعيل قراءة الحدين من مفردات محمد شحرور، وتبعه فيها سامر الإسلامبولي، وتقدم التعليق عليها، ولا مزيد فيها هنا غير توضيحات شحرور لطريقة عملها في أحكام المواريث، فرأى أن هذين الحدين الأعلى والأدنى يسمحان بتغيير الأنصباء بزيادة للأنثى قد تساوي به أخاها، ويضيف أن ذلك تأويل لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٤].

وهذا تأويل لم يُسبق إليه؛ فهو وحده من قال إن حدود الله هي حدان فقط اكتشفهما نيوتن Newton في قوانين الحركة وطبقهما هو في الأحكام الشرعية، ولم يؤول التعبير القرآني بصيغة الجمع لماذا لم يأت بصيغة المثنى ليطابق قانون هذين الحدين.

ومع أن هذا الكشف الجديد علمي النزعة بحسب دعوى صاحبه غير أنه تكلف في الاستدلال له بالآية؛ إذ جاء فيها التعبير بلفظ الحد الوارد بعد تحديد المواريث في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٤].

وما دامت المسألة فيزيائية فما الداعي للبحث عن ظهير لها في النص، فقراءة الحدين تستمد قوتها من الفيزياء ومن ذا الذي يعارض الفيزياء؟

(١) الموافقات ١/ ١١٠.

أما المفسرون فقالوا إن الآية ختمت التفصيل في مقادير الوراثة بما يدل على قطعية دلالتها وتفسيرها أن «هذه الفرائض والمقادير التي جعلها الله للورثة بحسب قربهم من الميت واحتياجهم إليه وفقدهم له عند عدمه، هي حدود الله، فلا تعتدوها ولا تجاوزوها؛ ولهذا قال ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] أي فيها فلم يزد بعض الورثة ولم ينقص بعضها بحيلة ووسيلة، بل تركهم على حكم الله وفريضته وقسمته ﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٤]؛ أي: لكونه غير ما حكم الله به، وضاد الله في حكمه، وهذا إنما يصدر عن عدم الرضا بما قسم الله وحكم به، ولهذا يجازيه بالإهانة في العذاب الأليم المقيم»(١)، فانظر كيف انقلب المعنى بهذا التأويل.

في تاريخية الفقه:

تاريخية الفقه تحمل كل معطيات تاريخية النص، ويرى القراء المحدثون أن المعرفة الإسلامية بما فيها الفقه تداخلت مع الاقتصاد والسياسة إلى حد استحالة وضع فواصل بينهما؛ لذلك يفرضون دراسة الفقه.. تاريخه وأعلامه ومواده من منظور التحليل التاريخي.

وهذه التاريخية هي التي يسوغون بها لكثير من المعايب والمثالب الملصقة بالفقه؛ كاتهام اجتهادات الشافعي بأنها نوع من العمالة للدولة، واتهام فقه ابن حزم (من موقع التحليل التاريخي) بأنه انتصار للدولة الأموية، في حين كانت اجتهادات المالكية المعاصرة له انتصاراً لدولة الطوائف وهكذا(٢).

ويصف أركون تاريخية الفقه بقوله: «عندما أقرأ كتاباً في علم الفقه أو الكلام فإني أتساءل فوراً عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصره، وعندما أكتشف هذه العلاقات أستطيع أن أحدد نوعية الروابط بين فكره اللاهوتي وتصوره للغة.... ماذا كانت تعني البلاغة بالنسبة له؟ ماذا كان تصوره للمجاز؟..... كيف كان يكتب التاريخ؟... كيف كان يتصور معرفة الماضي؟.... أنظر إلى مجمل العلوم والمعارف التي كانت شائعة في زمنه»(٣).

هذه المقدمات التي يضعها أركون على منصة النظر وهو يقرأ كتاباً في الفقه أو غيره

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٢/ ٢٠٤.

(٢) ينظر: إشكالية المنهج في دراسة التراث ١٣، ١٦، ١٧.

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٣٩.

مقدمات صحيحة، بل ضرورية لبلوغ فهم رشيد للمكتوب، ولا خلاف فيها، وينبغي أن تكون جزءاً من أدوات البحث الفقهي، غير أن أركون ومدرسة القراءات المعاصرة يعيدون تحليل النصوص جميعها بما فيها القرآن والسُّنَّة، ويفرضون عليها أفكاراً ورؤى ووجهات نظر ونتائج تخرج النص عن رسالته، فتلغى دلالات الألفاظ، ويتحول الأمر والنهي والإرشاد والتنبيه والنصح والترغيب والترهيب إلى موضوعات متداخلة يفسرها الواقع.

وحتماً سيكشف أركون أن الفقهاء قديماً لم يكونوا على علم بالتحليل التاريخي، والتحليل النفسي[1]، وموت المؤلف، والتفكيك، والألسنيات المعاصرة؛ لذلك فرعوا الفروع بناءً على الروابط بين فكرهم وتصورهم للغة!.

يضاف إلى ذلك أن هذا التقرير الذي تبلغه القراءات المعاصرة لا يستثني من بينات الشريعة شيئاً، وهذا ما تثبته قراءاتهم في الفروع الفقهية.

وينبغي التنبيه إلى أن فرقاً مهماً بين التاريخيتين ـ تاريخية الفقه وتاريخية النص ـ هو الفرق في التأثير؛ فتاريخية النص تنزع عن النص قدسيته وتهدم أسس ومبادئ قراءته المعلومة بالضرورة منه، والخطب يسير في تاريخية الفقه، فليس للفقه في جانبه الإجرائي قداسة، ولم تكن مواده بمعزل عن النقد وإعادة القراءة.

وتتعمد القراءات المعاصرة الخلط بين تاريخية الفقه وتاريخية النص، ليجعلوا من الأولى ظهيراً لهم على الثانية، فمن المعلوم أن للفقه جانبا تصح فيه التاريخية بخلاف النص.

ويجب التنبيه هنا على أن تاريخية الفقه في المنهج الفقهي تمايز بين دوائر ثلاث:

الأولى: فقه النصوص القطعية في دلالتها.

الثانية: فقه الفروع المقطوع بنفي علاقتها بالزمان والمكان.

الثالثة: اجتهادات الفقهاء القابلة للبحث وإعادة النظر.

فالأولى مغلقة نهائياً لا مجال لزعزعة ما حوته من الأحكام تحت ذريعة التاريخية، والثانية مغلقة نسبياً لقبولها إعادة القراءة وفق ضوابط المنهج، بحيث لو قدر باحث على الإضافة العلمية ولم تؤد إضافته إلى نقض أصل من الأصول أو تلغي دلالة نص واضحة وكانت موافقة لأصول المنهج الفقهي وفيها مناقشة عميقة لفقه السلف قبلت.

(١) التحليل النفسي psychoanalysis مجموعة طرق تسلك لدراسة العمليات النفسية اللاشعورية والعلاقة بين الانفعالات الشعورية واللاشعورية، ودوره في المجال الطبي معروف، أما في المجال الأدبي فيتجسد دوره في الأعمال المسرحية والروائية المعتمدة على التحليل النفسي في شكلها وتطورها.
ينظر: معجم المصطلحات الأدبية، إبراهيم فتحي ٧٩.

أما الدائرة الثالثة فهي المفاهيم التي دونها الفقهاء باجتهاداتهم متأثرين بالمكان والزمان وما يتضمناهما من المؤثرات، ويدخل في ذلك تأويلاتهم وتفسيراتهم الناتجة من معارف زمنهم، وهذه الدائرة هي التي يمكن للتاريخية العمل فيها إذا كانت موضوعية وغير مناقضة للمنهج، وكان ثمة حاجة للقول بها.

ثانياً: ثنائية النص والواقع... معبر التاريخية

من أكثر ما يستند إليه القراء المحدثون للتعبير عن تاريخية النصوص الشرعية ثنائية النص والواقع، ولها حضور جلي في دراساتهم[1] يمكن أن نشير إليه في الأجزاء الآتية:

مفهوم النص والواقع:

تقدم التعريف بمعنى النص في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين وفي اصطلاح القراءات المعاصرة، أما الواقع فمن معانيه في اللغة الحاصل من الأمور، يقال وَقَعَ الأمر حَصَلَ[2].

وبهذا المعنى تجده في عبارات الفقهاء فابن القيم (مثالاً) يقول في سياق حديثه عن أمرين يلزم المفتي والحاكم فهمهما قبل الفتوى أو الحكم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات؛ حتى يحيط به علما، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع»[3].

ويقصد بالواقع هنا الحاصل النازل من الحوادث، والظرف الحاضن للحدث بأشخاصه وزمانه ومكانه، وهي معان مقصودة في اصطلاح القراء الجدد، مع الاهتمام بزيادة ارتباط هذه الحوادث بأحوال المجتمع وحاجاته المتجددة وموقف الإنسان منها وفق معطياتها هي لا وفق معطيات النص الشرعي؛ لأن النص أُنزل في أحوال زمانية ومكانية مختلفة، وأوامره ونواهيه في رأيها ناسبت تلك الأحوال، ويعرفه البعض بأنه الظاهر المحسوس القابل للتغيير، وما وراءه الوجه الآخر للحياة[4].

---

(١) لا تكاد تخلو كتابات المعاصرين من حديث عن ثنائية النص والواقع، بل وضعت كثير من بحوثهم مفردة الواقع من لبنات عنواناتها، كفعل حنفي في: من النص إلى الواقع، وذويب في: جدل الأصول والواقع، وأمثالها كثير.

(٢) ينظر: تاج العروس ٢٢/٣٦٧.

(٣) إعلام الموقعين ٢/ ١٦٥.

(٤) الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، د. حسين سعد ٥٢.

والحديث عن هذه الثنائية سمة لمقالات القراء الجدد، وهي ثنائية ظاهرها علاقة النص بالواقع وباطنها عزل النص عن الواقع، وتعد من جملة ثنائيات مكرورة في السجال الفكري الثقافي المعاصر كثنائيات العلم والدين، والدين والسياسة، والدين والنهضة، والدين والمجتمع والمثالية والمادية[1]، والنص والعقل، والتراث والحداثة، والقديم والمعاصر.

وثنائية النص والواقع متأثرة جزئياً بالمذهب الواقعي، وهو مذهب أدبي فكري نشأ في الغرب يفسر الظواهر تفسيراً مادياً يلغي كل ما كان من عالم الغيب، ولهذا المذهب ارتباط بالفلسفات الوضعية والتجريبية والمادية الجدلية التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي[2].

النص والواقع في المنهج الفقهي:

إذا قُصد بثنائية النص والواقع الدلالة الظاهرة للمصطلح فإن الفقه الإسلامي يؤسس لعلاقة النص بواقع الحياة، وعلى هذا التأسيس توالدت الاجتهادات الفقهية التي قدمت ـ ولا تزال ـ الحلول الشرعية للنوازل والحوادث من خلال النظر في واقع الحياة وأحوال المكلفين.

وهذا ما يشرحه فقه المصالح، وفقه تحقيق المناط[3]، وفقه مقاصد الشريعة، وفقه مآلات الأفعال، وضوابط تغيير الفتوى بتغير الحال والزمان، ودور العرف كمصدر ثانوي للتشريع، وأحوال الضرورات، وفقه التصرف بالإمامة أو السياسة لمعالجة قضايا الواقع التي يصح فيها التصرف بالإمامة وفق ضوابط معلومة وشروط مخصوصة.

بل إن الاجتهاد وجد لمعالجة قضايا الواقع، وهذا ما توحي به دلالة النص المشرع للاجتهاد، وهو قوله ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم**

---

(١) المادية Materialism مصطلح فلسفي يرد غالباً في مقابلة المثالية Idealism، ويطلق مصطلح المادية على نزعات فلسفية يجمع بينها القول بأن المادة أصل كل شيء، ولا اعتبار للروح، ومن فلاسفتها قديماً (ديموقريطس)، ثم تطورت في الغرب فظهرت المادية العلمية ومن أقطابها (هيجل)، والمادية التاريخية ومن رؤوسها (ماركس)، أما المثالية Idealism فترى الكون أفكاراً والعقل مصدراً للمعرفة والمادة ظِلالاً، والروح أولاً والمادة ثانياً، ومن رؤوسها قديماً أفلاطون، وممن نصرها (إيمانويل كانت) و(جورج باركلي).

ينظر: المعجم الفلسفي ٥٥٢؛ ٥٨١.

(٢) ينظر: المعجم الفلسفي ٦٧٨.

(٣) تحقيق المناط هو البحث في وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفةً بنص أو إجماع أو استنباط، كتحقيق أن النباش سارق.

ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ٣/ ٣٣٥؛ البحر المحيط ٤/ ٢٢٨.

فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[1] فقد ورد للقضاة والحكام المباشرين لواقع الناس.

ونصوص القرآن والسُّنَّة نصوص واقعية تخاطب الإنسان بشراً، يصيب ويخطئ، يحسن ويسيء، يتذكر وينسى، يقوى ويضعف، يعلم ويجهل، يختار ويُجبر، ولم تعتبره معصوماً؛ لأجل ذلك راعت النصوص رغبات الإنسان، فلم تمنعه الملذات المباحة، بل نظمت له طرائق العمران، وفق ما يسعده في الدارين[2].

ومن واقعية الشريعة تنظيم حوائج المكلف الروحية والبدنية، ومراعاة بشريته من خلال يسر العبادات وتشريع الرخص، ومن واقعيتها أن خطابها موجه للمكلف بوصفه عضواً في مجتمع يعيش فيه مؤثراً ومتأثرا، خبيراً بأحداثه ومتغيراته، يأخذ ويعطي وفق متغيرات يمليها الواقع وثوابت يفرضها النص الشرعي.

ومن ناحية منهجية يعتبر الواقع معيناً على فهم النص من خلال العلم بسبب نزوله؛ كتحريم الربا مقترنا بصفة إذا كان أضعافاً مضاعفة، قال ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، وتفيد معرفة سبب النزول هنا في صرف اللفظ عن ظاهره الذي يجعل المحرم من الربا ما كان أضعافاً مضاعفة، وجعل هذا الوصف وارداً على صفة البيان للواقع الذي كان عليه عرب الجاهلية في أكل الربا، فإنهم كانوا يربون إلى أجل فإذا حل الأجل زادوا في المال، وزادوا في أجل الدين، يفعلون ذلك مرة بعد مرة، فجاءت الآية بذكر المضاعفة باعتبار ما كانوا عليه، لا قيداً يفهم منه تحريم الربا إذا كان مضاعفا، وحله إذا لم يصل حد المضاعف[3].

ولم تغفل القراءة الفقهية واقع النص، لكنها تفرق بمقتضى المنهج بين النص القطعي والنص الظني، وتفرق بين النص الخاص بشخص بعينه والنص العام لكل مسلم، وتفرق بين النص الواصف لواقع بلد أو زمن أو حال أو جماعة، والنص الذي لا يحصره واقع كقوله ﷺ: «**بيت لا تمر فيه جياع أهله**»[4] فقد استخرج العلماء منه عدة فوائد كلها يسعها النص، منها التنبيه على مصلحة تحصيل القوت وادِّخاره، وفيه الحث على القناعة، وفيه إشارة إلى نفع التمر وفوائده الصحية.

وكل تلك القراءات لم تغفل ورود النص واصفاً لواقع أهل المدينة ومن كان على

(١) صحيح البخاري ٩٦، كتاب الاعتصام ٢١، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم (٧٣٥٢)؛ صحيح مسلم ٣٠، كتاب الأقضية ٦، باب بيان أجر الحاكم..، برقم (١٧١٦).

(٢) ينظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني ٦١، ٦٢؛ معالم تجديد المنهج الفقهي (أنموذج الشوكاني)، حليمة بوكروشة ٣٣؛ مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط، د. محمد أديب الصالح ١٠٥.

(٣) ينظر: فتح القدير، الشوكاني ١/ ٦٢٢.

(٤) صحيح مسلم ٣٦، كتاب الأشربة ٢٦، باب في ادخار التمر ونحوه من الأقوات للعيال، برقم (٢٠٤٦).

مثل حالهم، ممن غالب قوتهم التمر، وذلك أنه إذا خلا البيت عن غالب القوت في ذلك الموضع كان عن غير الغالب أخلى، فيجوع أهله، ويصدق هذا القول على كل بلد ليس فيه إلا صنف واحد، أو يكون الغالب فيه صنفاً واحداً، كما تقوله أهل الأندلس بيت لا تين فيه جياع أهله[1].

وليس ثمة حكم من أحكام الشريعة إلا معالم واقعيته محفوظة مشروحة في الفقه مميزة عن سائر الأحكام، قال الإمام الشافعي بعد بيانه لحكم ادخار لحوم الأضاحي كيف نهى عنه النبي ﷺ ثم رخص فيه: «فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة»[2].

ومن صور تأثير الواقع على الفتوى تحرير علة الربا في المطعوم، فالإمام مالك رأى أنها الاقتيات والادخار؛ لذلك قال لا ربا في التين، والتين في بيئة الحجاز لا يُدخر ولا يُقتات، فلما انتقل تلاميذ مالك إلى الأندلس وجدوا أن العلة متحققة في التين؛ لأنه في بيئتهم يقتات ويدخر فقالوا بربويته، وهذا من قبيل تحقيق المناط[3].

وخالص الحديث أن مراعاة الشريعة الإسلامية للواقع قضية حزمت مفرداتها منذ نزل النص وكان المنهج، وليست كشفا جديدا، غير أن القراء المعاصرين يفرضون باسم هذه القضية مفهوما جديدا لمعنى مراعاة الواقع تنتهي بلا ريب إلى إلغاء دلالة النص، أما الواقعية في الشريعة الإسلامية فهي قضية تحكمها قوانين المنهج بما يصون النص عن الإبطال.

مصادر هذه الثنائية:

مفهوم جدلية النص والواقع أن النص الشرعي لا بد أن يُقرأ من خلال الواقع الذي يفسر النص بمعنى أن لكل واقع جديد تفسيرا جديدا للنص، تمليه الأحداث ويفرضه الحال، إضافة إلى دور الواقع الذي نزل فيه النص في تحديد دلالته عند نزوله، وأساسها فلسفة ذلك الغرب الذي نهض وتخلفنا، ويمكن بيان المصادر التي صنعت هذه الثنائية في خلال المحاور التالية:

١ ـ الفلسفة الواقعية:

ظهر الاتجاه الفلسفي الواقعي في الغرب مقاوماً للمثالية التي تزعمتها الكنيسة ردحاً

---

(١) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي ٥/ ٣٢٠؛ فيض القدير، المناوي ٣/ ٢٧٢.

(٢) الرسالة ٢٨٩.

(٣) ينظر: الاجتهاد بتحقيق المناط (فقه الواقع والتوقع)، بن بيه ٧.

من الزمن، وعجزت بجنوحها المتجاوز نحو المثال عن تفسير ظواهر الكون، كما عجزت عن قبول حقائق العلم[1]، وكان من إفرازات الانتشار الكبير للفلسفة الواقعية استخدام معطياتها لتفسير النص المقدس في الغرب تفسيرا واقعيا؛ فالغرب حسب رواية حسن حنفي أخضع نصوص كتبه المقدسة للواقع عن طريق النقد، إذ أسس القديس أوغسطين[2] علم أصول الفقه المسيحي على تفسير النصوص في (القاضي المسيحي) و(المعلم)، وسبقه (تاسيان) بوضع قواعد النقد التاريخي للكتب المقدسة؛ بمقارنة الأناجيل الأربعة؛ لمعرفة مدى اتفاقها واختلافها، واستمر هذا النهج حتى تمت بلورته علماً حديثاً بجهود (سيمون) و(أوستريك) و(سبينوزا) Spinoza و(لسنج) Lessing[3] و(فولتير) Voltaire[4].

٢ ـ الفلسفة الماركسية:

أسهمت الماركسية في التفسير المادي للعقائد والأديان، وهي المعطيات التي آمن بها نصر حامد أبو زيد، ووظفها في الحكم على نصوص القرآن بالخضوع للواقع والتشكل تبعاً له، وبمثل تلك الرؤى جاءت رسالة الإسلام وفق فلسفة النص والواقع تمثل قيماً بدت خافتة في مواجهة قيم الجاهلية ثم انتصرت عليها بفعل الصراع الاقتصادي والاجتماعي السائد[5].

وهكذا يبدو واضحاً من خلال هذا النموذج توظيف الخطاب الماركسي في تفسير علاقة النص بالواقع.

٣ ـ المدرسة الاجتماعية في تفسير القانون:

حاول بعض القراء المعاصرين تأصيل هذه الثنائية بما ذهبت إليه المدرسة الاجتماعية في القانون من اعتبار فهم القانون مبني على فهم المقاصد التي أدت إلى وجوده، وأن تطور القانون لا يكمن في التشريع وإنما في المجتمع[6].

---

(١) للمزيد عن الواقعية في الفكر الإسلامي ينظر: واقعية التشريع الإسلامي وآثارها، زياد بن صالح لوبانغا.

(٢) أوغسطين Augustine أو القديس أوغسطين، ولد بشرق الجزائر سنة (٣٥٤م)، وتوفي غربي تونس سنة (٤٣٠م)، له كتاب الاعترافات، قيل إنه أول تطبيق لمنهج الاستبطان في علم النفس.
ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/ ٤٢.

(٣) جوتهولد أفرايم لسنج Lessing أديب ناقد مترجم ألماني، من دعاة المذهب التأليهي، كان يرى أن الكتاب المقدس ليس ضرورياً للإيمان بالمسيحية؛ لأنها أسبق من قبول الكنيسة للعهد الجديد بصورته الراهنة، وأنه لا يوجد دين يملك الحقيقة، توفي (١٧٨١م)، ينظر: الإلحاد في الغرب ١٨٣ ـ ١٨٦.

(٤) ينظر: من النص إلى الواقع ٥٨٧.

(٥) ينظر: مفهوم النص ٦٠.

(٦) ينظر: جدل الأصول والواقع ١٨.

وهذا الاستدلال صحيح في وصف أثر الواقع على نصوص القانون، لكنه متعسف إذا قورن بنصوص الشريعة؛ لما هو ثابت من الفرق بين القانون ونصوص الوحي.

٤ ـ فلسفة دوركايم Durkheim:

يمكن القول إن التأثير الأكثر حضوراً في مصدرية هذه الثنائية يحسب للرؤية التي صاغها عالم الاجتماع الفرنسي (دوركايم) Durkheim عن المقدس في مواجهة العلماني، وخلاصة ما وصل إليه في ذلك أن المقدس يصنعه الواقع الاجتماعي ويصونه(١)، وهذه المصدرية هي التي تعمل القراءات المعاصرة انطلاقاً منها وإيماناً بصحتها، وهو ما تدركه إذا سمعتهم يقولون: القرآن راعى الواقع فنزل متدرجاً، والنسخ يدل على خضوعه للواقع، وتصنيف القرآن إلى مكي ومدني يدل على خضوع النص للواقع.

ومع هذا الوضوح لا يذكرون (دوركايم) Durkheim، ولا ماركس ولا أقطاب الفلسفة الواقعية، بل يقدمون النتائج للمتلقي بغير اهتمام بالإسناد.

من نماذج ذلك قضية الناسخ والمنسوخ التي جعلوا منها دليلاً يؤيد إذعان النص للواقع، قال نصر أبو زيد: «تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع»(٢)، والمعنى عنده أن النص يقرر حكما يناسب الواقع فإذا تغير الواقع نسخ النص ليحل محله نص يناسب الواقع الجديد.

واستدلالهم بالنسخ لدعم هذه الثنائية باطل لتناقضه؛ فلو كان النص يذعن للواقع فما الحاجة لانتظار نص ناسخ، وكان يكفي أن يتغير الحكم مع الواقع بصورة مباشرة، فلما توقف التغيير على النص دل على أن الواقع لا يؤثر في النصوص، بل في النصوص خواص تستوعب الواقع حالاً ومآلا(٣).

لماذا هذه العلاقة؟:

السؤال هنا عن دور هذه العلاقة في قراءة النص وفهمه، إذ يرى حسن حنفي أن ما يكتب عن هذه الثنائية موجه: «للفقيه من أجل أن يحسن الاستدلال ويغلب المصلحة العامة، وهي أساس التشريع على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص»(٤).

---

(١) ينظر: ملاك الحقيقة المطلقة ٢٧.

(٢) مفهوم النص ١١٧؛ ونفس المفهوم تجده في: القرآن والتشريع٢٢.

(٣) ينظر: أثر الاتجاه العقدي في التفسير ٦٦٤، ٦٦٥.

(٤) من النص إلى الواقع ٨.

وبعبارة بينة فإن ثنائية النص والواقع: «ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية، تضحي بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي والصلب والتعليق على جذوع النخل، وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكلف بما لا يطاق، كما أن من ضمن مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي دون رعاية لواقع متجدد أو لتدرج في التغيير»[1].

وهذا التطويع إحدى واجهات العمل الذي يهدف إلى عزل النص عن موقعه في الإدارة والتوجيه والحكم، وهذا الذي آمنوا به، وتحملوا أعباء نشره هو في نظرهم الحقيقة التي احتاج إليها الفقهاء قديماً، لكنهم لم يصرحوا بأنهم طوعوا النص للواقع، بل سموا عملهم ذلك مصلحة، يقول طيب تيزيني: «إن الواقع الذي يُقصى باسم إيديولوجيا نصوية، ينتقم لنفسه إذ يعود معززاً بصيغة ما لا يمكن تجاهله، وهو المصلحة»[2].

ويضفي بعضهم على علاقة النص بالواقع مسحة التميز فيعتبرها علما من علوم التراث الإسلامي الذي يعاد بناؤه اليوم بلغة العصر[3].

والقراء الجدد يكثرون الحديث عن الظرف الزماني والمكاني للنص؛ لحصره في بيئته وزمنه، كما يهتمون بأسباب النزول بالنسبة للنص القرآني؛ لحصره في دائرة سببه، وفي استدلالهم على تبعية النص للواقع بأسباب النزول يجد الناظر عجباً، فلازم قولهم هذا أن النص الذي لا يتبع الواقع ولا يخضع له يجب أن لا يكون له سبب نزول!![4].

وأسباب النزول مع أنها لم تكن مقدمة لكل نص تعد مداخل للوحي لتنزيل بعض الأحكام؛ مراعاة لبشرية المتلقي ومجالات فهمه تبعاً لمقتضيات الحالة التي يعالجها النص.

وفي هذه الجزئية من طرح القراء الجدد يقال العقل تماماً؛ ليحل مكانه اللاعقل، بل في موقف كهذا شبه باعتراض المشركين على الوحي؛ حيث قالوا: النبي ﷺ ليس من الملائكة فكيف يصح أن يكون رسولاً، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝٧﴾ [الفرقان: ٧].

(١) من النص إلى الواقع ٨، ٩.

(٢) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٩٩.

(٣) ينظر: من النص إلى الواقع ٧.

(٤) ينظر كمثال: جوهر الإسلام ١٠٠.

وفيه شبه من مطالبتهم بإنزال القرآن جملة واحدة!! قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الفرقان: ٣٢].

ومعلوم في المنهج أن اللفظ العام إذا ورد على سبب معين فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[١]، وما ورد من الخلاف في ذلك فهو كما فسره شيخ الإسلام ابن تيمية خلاف في أمثال الواقعة التي نزل بسببها النص هل يتناولها الحكم بالنص نفسه كما هو رأي الجمهور أم بالقياس عليها كما ذهب إليه البعض، والمتفق عليه أن النص إذا ورد بأمر أو نهي فهو خطاب لمن كان بسببه، ولغيره ممن كان بمنزلته[٢].

ومن أدلتهم على اختصاص النص بواقعه نزول القرآن منجماً؛ إذ عدوا تنجيمه دليلاً على اختصاصه بالواقع الذي نزل فيه[٣].

ومن تطبيقات هذه الثنائية محاصرة الحديث النبوي في ظرفه الذي قيل فيه، أو في الشخص الذي وجه له، ومنهجهم هذا لا قانون له، بل هو سهم من التشهي يضربون به حيث ومتى شاءوا؛ لذلك يلغون سبب ورود النص حيث يكون مؤثراً مرعياً، ويتمسكون به حيث لا صلة له بالحكم، ولا أثر له عليه.

خذ مثالاً في ذلك لبعض القراء الجدد كيف فهم الحديث الذي رواه أنس «أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون، فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصا[٤]، فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم»[٥].

حيث فهم منه أن مصالح الدنيا كلها متروكة للبشر يدبرون أمرها كما يروق لهم[٦]، وهنا لا ظرف لهذا النص، ولا زمان، ولا سبب، ولا حتى مجرد سؤال لماذا لم يطوع هذا النص للواقع الذي كان فيه أهل المدينة إذ كانوا في الواقع أهل زرع، ولم يكن للنبي ﷺ في جانب بشريته خبرة بالزراعة، ولا علاقة هنا للتأبير بالتشريع.

أما المنهج الفقهي فيفرق بإحكام بين ما صدر عن النبي ﷺ بحكم بشريته وما صدر

---

(١) معنى هذه القاعدة أن ما ورد من الأحكام على سبب خاص لا يسقط عمومه، ولو سقط العموم لما صح لنا شرع.
ينظر: المستصفى ٢/ ١٣١؛ نهاية السول ١/ ٢١٩.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٣٩.

(٣) ينظر: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ١٣٣.

(٤) الشيص: التمر الذي لا يشتد نواه ويقوى، وقد لا يكون له نوى أصلا.
ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير ٢/ ٥١٨.

(٥) صحيح مسلم ٤٣، كتاب الفضائل ٣٨، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً..، برقم (٢٣٦٣).

(٦) ينظر: التفكير في زمن التكفير ٧١، الإسلام والحداثة ١٤٨.

عنه بحكم إمامته وسياسته للدولة وما صدر عنه باعتبار رسالته وفق قانون محكم مفصل في مظانه[1].

والفقهاء يرون أن ما كان من مصالح الدنيا التي لم يرد بها تشريع كتأبير النخل الذي قال فيه النبي ﷺ برأيه فمتروك للبشر يدبرونه كما علمهم الله، فأما ما قاله باجتهاده ﷺ ورآه شرعاً فيجب العمل به، وليس تأبير النخل من ذلك[2].

ويسجل أحد القراء الجدد اعترافاً يعكر على ثنائية النص والواقع، وهو أن القرآن لا يهتم بذكر الحدود الزمانية والمكانية وأسماء الأشخاص، وهذا يعني أن القرآن يقدم نفسه وكأنه خطاب لا زماني ولا مكاني؛ ليفرض نفسه صالحاً لكل زمان ومكان[3].

وصفوة القول أن واقعية النص وفقاً لهذه الثنائية التي تخرجها القراءات المعاصرة وبذات المضمون الذي تصدره باسم التجديد تحول النص إلى راوية يصور لنا الواقع ويترجم أحداث الزمان والمكان؛ فلا معنى لكونه وحياً منزلا من علام الغيوب الذي بيده ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير، وهو ما قصده نصر أبو زيد بقوله إن الشريعة صاغت نفسها مع حركة الواقع[4].

كما أن عد النص انعكاسا للواقع يصدق على كل نص إلا النص المقدس، فمن المعلوم أن القرآن والسُّنَّة نصوص زلزلت الواقع الذي بزغ فجرها عليه، فقد كان الواقع عبادة للأوثان، وأكلاً للربا ودفنا للبنات، وسحراً وكهانة، وانقياداً لسطوة الطبقات الأقوى، وجاهلية جهلاء فأي من هذه الأحوال وغيرها انعكس على الدين الجديد؟ وأي نصوص تأثرت بثقافة الواقع الجاهلي؟ كل ذلك لم يكن فأين تشكل النص في الواقع، ومتى خضع له؟[5].

وهناك فرق كبير جدا بين مراعاة النص للواقع عند التشريع وتشكيل النص تبعا للواقع بعد التشريع، فجوانب مراعاة النص للواقع من أمر الله ولا دخل للعباد في ذلك، وهي موجودة في الشريعة الإسلامية وأمثلتها كثيرة، لكن تطويع النص للواقع بالإكراه أو القول إن نصّاً من نصوصها كان لواقع بعينه بغير دليل من الشرع هذا ما لا تعرفه الشريعة ويرده المنهج.

فالنص إذاً راعى الواقع بحدود ونسب دقيقة مفصلة، لكنه لم يسلم له القياد، ولو

---

(١) تراجع منهجية هذا التفريق في: الإحكام للقرافي.

(٢) المنهاج، النووي ١٥/١١٦؛ وينظر: تعليق الدكتور القرضاوي في: المدخل لدراسة السُّنَّة النبوية ١٦٠، ١٦١.

(٣) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ١٤١.

(٤) ينظر: مفهوم النص ١٥.

(٥) ينظر: مقالتان في التأويل، د. محمد سالم أبو عاصي ٧٢.

أسلم له القياد لما كان للنص معنى، ولا لنا بالوحي حاجة، ولا إلى شريعة الله نظر، ولا بالسماء صلة؛ لأننا سنتحرك مع حركة الواقع ونكيف معايشنا وفق لوازمه، وعلى الشريعة أن تتبعنا حيث سرنا!.

تطبيق لثنائية النص والواقع على الحكم الشرعي:

سهم المؤلفة قلوبهم في القراءات المعاصرة:

المؤلفة لغة: اسم مفعول مِنَ الْأُلْفَةِ، جاء في مقاييس اللغة «الهمزة واللام والفاء أصل واحد يدلُّ على انضمام الشيء إلى الشيء»[1] يقال أَلَّفَه جمع بعضه إلى بعض، وأَلَّفْت بينهم تأْلِيفاً إذا جَمَعْتَ بينهم بعد تَفَرُّقٍ، وأَلَّفْتُ الشيء تأْلِيفاً إذا وصلْت بعضه ببعض، ومنه تأْلِيفُ الكتب[2].

واصطلاحاً: هم المستمالة قلوبهم إلى الإسلام بالإحسان والمودة[3].

وفي سهم المؤلفة قلوبهم يرى القراء الجدد أنه من الأحكام التي لا يجوز تطبيقها بعد زمنها الذي نزلت الآيات تبين الحكم فيه[4]، ويرون أن عمر بن الخطاب ﷺ أخضع النص القرآني الصريح للواقع، حيث رأى الواقع لا يسمح بتطبيق النص فألغى الحكم المستفاد منه، وعطل النص عن عمله، ويؤيدون رأيهم هذا بسكوت الصحابة عن هذه القراءة التجديدية، وأبعد من ذلك ظل عمر يمثل بالنسبة لهم المجتهد الحارس للشريعة، ولم يقل أحد إنه مبتدع![5].

وتقرير هذا الحكم لدى القراء الجدد لا يستند إلى دليل نقلي ولا عقلي، وكل ما قدموه في المسألة عبارات معادة، إذا أضاف فيها بعضهم فإنما يضيف مزيداً من الألفاظ والتراكيب، ففي تلك النتيجة التي عرضها طيب تيزيني يضع نصر أبو زيد الأدلة التالية[6]:

---

(١) مقاييس اللغة ١/ ١٣١.

(٢) لسان العرب ٩/ ١٠.

(٣) ينظر: المصباح المنير ١٥؛ وللفقهاء تعاريف مطولة اختلفت تبعاً لاختلافهم في المشمول بهذا الوصف، أكافر هو أم مسلم؟ يخاف شره أو يرجى نفعه بإسلامه أو بإسلام عشيرته، أو يعطى تثبيتاً له، أو لمن يقتدي به، ويمكن الوقوف عليها في مظانها.

(٤) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٠٠.

(٥) ينظر: النص القرآني ٣٤١؛ الكتاب والقرآن ٣٨؛ معالم الإسلام ١٦٢؛ جدل النص والواقع ٤٢١؛ سدنة هياكل الوهم ٨١.

(٦) اجتمع على هذه المسألة القراء المعاصرون وبعض المثقفين الذين لا يسيرون بمنهج القراء المعاصرين، وممن استدل باجتهاد عمر على جواز الخروج عن النص: الكاتب أحمد أمين في بحث بعنوان (الاجتهاد في الإسلام) المنشور بمجلة رسالة الإسلام، عدد (٢)، وخالد محمد خالد في كتابه الديمقراطية أبداً، =

١ ـ ترك عمر بن الخطاب النص ذاته، وبنى اجتهاده على حكمة الأمر بإعطاء المؤلفة قلوبهم، وهي ضعف الإسلام.

٢ ـ أبرز عمر مقاصد الشريعة من خلال دراسة علاقة النص بالواقع(١).

سهم المؤلفة قلوبهم في الفقه الإسلامي:

المؤلفة قلوبهم صنف من أصناف ثمانية تُصرف لهم الزكاة، وحكم ذلك مستفاد من نص محكم(٢) هو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٦٠﴾ [التوبة: ٦٠].

وقد فرض النبي ﷺ للمؤلفة قلوبهم سهماً من الزكاة، وأراد الصديق رضي الله عنه أن يفرض لهم فردهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ورجع الصديق إلى قوله، ولم ينكر الصحابة ذلك.

ومن خلال تلك المعطيات درس الفقهاء موضوع المؤلفة قلوبهم، واختلفوا فيه بين البقاء والإلغاء(٣)، وتبعاً لذلك اختلفوا في تفسير اجتهاد عمر؛ وفقاً لأصول النظر الفقهي المنضبط بأسس منهجية خادمة للنص دائرة في مدار الكليات والمقاصد الشرعية، ثم خرجت القراءات المحدثة للنص الشرعي برأي خالصه أن اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه من قبيل إلغاء النص لمسوغات مصلحية ومنطقية بدت له؛ وصولاً إلى القول بجواز الخروج على النص القطعي في ثبوته ودلالته لما يقتضيه الزمان أو المكان.

تفعيل جدلية النص والواقع:

ليس للقراءات المعاصرة هدف من إعادة قراءة هذه المسألة بذاتها؛ فليس ثمة مؤلفة يعارضون إعطاءهم (في حال الأمة اليوم) لكنهم يحركون بها بعض الآليات المنهجية لاستهداف فروع أخرى، بخلاف المسائل التي تهدم القطعيات، أو تخدم الدعاية للقيم الغربية خصوصاً في قضايا المرأة والأسرة.

= والكاتب السوري محمود اللبابيدي، في مقال بعنوان نظام الإسلام السياسي نشر بمجلة رسالة الإسلام، العدد (٤)، ثم طار به من القراء المعاصرين نصر أبو زيد، وطيب تيزيني، ومحمد سعيد العشماوي، ونور فرحات، ومحمد شحرور، وحمادي ذويب وغيرهم.

(١) ينظر: مفهوم النص ١٠٤؛ التفكير في زمن التكفير ١٤٢.

(٢) ينظر: الأموال، أبو عبيد ٢/ ٢٩٠.

(٣) سهم المؤلفة قلوبهم بين القول ببقائه والقول بسقوطه هذا موضوع التطبيق هنا، وترتبط به مسائل بحثها الفقهاء ليست مقصودة منها: هل التأليف للداخل في الإسلام لتثبيته عليه أو يؤلف الكفار أيضاً؟ وهل يعطى المؤلفة قلوبهم إذا كانوا كفاراً من الزكاة أم يعطون من الفيء والغنيمة فقط؟ ومن له حق التأليف؟

وفي هذه المسألة وقف القراء المعاصرون على مضمونها في مصادرها، ثم استعانوا ببعض المفردات المنتخبة لنقض أسس المنهج.

وقد بدأت قراءاتهم من جدلية النص والواقع؛ حيث فسروا اجتهاد الفاروق عمر ﷺ بأنه من قبيل إخضاع نص الآية للواقع الذي لم يعد قابلاً لتنفيذ موجب النص، وبذلك التفسير يجوز الخروج عن النص إجابة لمطلوب الواقع.

وهذا المسلك غير صحيح ويمكن معرفة ذلك بمقارنته بمنهج الفقهاء في بحث المسألة؛ فمن المعلوم أن الفقهاء جميعاً وبلا استثناء لم يفسروا اجتهاد عمر بأنه خروج عن النص وإلغاء له؛ لعلمهم بأن ما صرحت به آيات القرآن من الأحكام شرع لا يجوز الخروج عليه؛ لذلك ناقشوا تصرف عمر في المسألة وفق المنهج، واختلفوا في بقاء سهم المؤلفة قلوبهم أو سقوطه، فكان ترجيح أحد القولين استناداً إلى مفردات منهجية وليس الواقع منها إلا ما كان من العلة التي أُدير الحكم معها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فما شرعه النبي ﷺ لأمته شرعاً لازماً إنما لا يمكن تغييره؛ لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله ﷺ، ولا يجوز أن يُظن بأحد من علماء المسلمين أن يقصد هذا، لا سيما الصحابة، لا سيما الخلفاء الراشدون، وإنما يظن ذلك في الصحابة أهل الجهل والضلال؛ كالرافضة والخوارج الذين يُكفرون بعض الخلفاء أو يُفسقونه، ولو قدر أن أحدا فعل ذلك لم يقره المسلمون على ذلك، فإن هذا إقرار على أعظم المنكرات والأمة معصومة أن تجتمع على مثل ذلك»(١).

ومن المتفق عليه في الفقه أن لعمر ﷺ من الرأي المخالف للنص موقفا صريحا تدل عليه أقواله في ذمه والتحذير منه، والقول بخلاف هذا المعهود تناقض لا يكون من فقيه كعمر، فالمسألة إذاً ليست معارضة لنص قطعي برأي أو مصلحة؛ لأن لاجتهاد عمر وجوها مقبولة في دائرة المنهج، فهو إما من باب الاجتهاد في تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، فالنص يرد بحكم على محل معروف بوصفه، ويبقى على المجتهد التحقق من صلاحية المحل للحكم من خلال فحص المحل، وهذا ما يطلق عليه الشاطبي (الاجتهاد الذي لا ينقطع) وحقيقته أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله، ولا خلاف بين الأمة في قبوله والعمل به(٢).

ولمثل هذه الحالة تطبيقات كثيرة في الفروع التكليفية، منها وجوب غسل اليدين إلى المرفقين في الوضوء للصلاة، وهذا حكم ثابت بنص الآية ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٣٣/ ٩٣.
(٢) ينظر: الموافقات ٥/ ١٢.

﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فمن قطعت يداه أو إحداهما ذهب محل الحكم فلم يكلف بغسل ما لا وجود له.

ويمكن القول إن اجتهاد عمر ﷺ في هذه المسألة يدخل في باب تغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمان، ولا يعني ذلك أن الفتوى تتبع المصلحة فحيث كانت المصلحة كانت الفتوى بإطلاق، والمقصود بالتغير هنا تغير محل الفتوى، والمحل هو الواقعة التي تغيرت أوصافها فأصبحت حالة أخرى يلزم لها فتوى مختلفة، أما إذا كانت الواقعة على صفتها لم تتغير فلا تتغير الفتوى.

وفي مسألة المؤلفة قلوبهم تتجه الفتوى في الصورة الأولى إلى قوم فيهم وصف المؤلفة قلوبهم من حيث الحاجة إليهم لتعزيز جانب الإسلام أو اتقاء شرهم، مع ضعف ظاهر في الإسلام، وفي هذه الحالة لا يجوز لأحد القول بعدم استحقاقهم للتأليف.

والثانية وجود من يرى نفسه من المؤلفة قلوبهم مع أن وصف التأليف المعتبر غير متحقق فيه كعدم رجاء نفعه أو عدم الخوف من ضرره على الدين، مع قوة في الإسلام تغنيه عن التأليف، وهذه حالة يصح معها أن تكون الفتوى بمنعهم من العطاء.

وفي الحالتين نلاحظ أن الحكم الشرعي لم يتبدل، ولم ينسخ، ولم يُلغ باجتهاد أو مصلحة أو رأي، فهما حالتان متغايرتان محلاً وصفة، والمجتهد يتبع الفتوى محلها سواء كان الفاروق عمر أو غيره[(١)].

ومعلوم أيضاً أن الذين تألفهم النبي ﷺ لا يبقى لهم حكم التأليف أبداً، وأولئك الذين جاؤوا إلى أبي بكر ﷺ لم يكونوا مؤلفة في حينه؛ لذلك لم يكن للنص أفراد يطبق الحكم عليهم؛ كالزكاة للفقير (مثلاً) إذا لم يوجد فقير لم يصح القول بأن نص الزكاة عُطل أو أُلغي، وقد تألف عمر بن عبد العزيز بطريقا بألف دينار لما وجده محلاً للتأليف[(٢)].

يضاف إلى ما تقدم أن تعيين من يستحق التأليف وهو ما يُعبر عنه بالمحل يُترك للإمام، ونظره في ذلك يدخل في باب التصرف بالإمامة بضوابط وشرائط شرعية وفي إطار المنهج[(٣)].

---

(١) ينظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، أ. د. عابد السفياني ٤٤٨، وما بعدها.

(٢) ينظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد ٥/ ٢٧٠.

(٣) التصرف بالإمامة إجراء يقوم به ولي أمر المسلمين أساسه المصلحة الراجحة في حق الأمة بضوابط معلومة، وهذا فرق ما بينه وبين الفتيا والقضاء؛ فالفتيا في الأصل تقوم على الدليل، والقضاء يقوم على الحجاج. ينظر: الإحكام، القرافي ٥٦.

وقد وافق أبو بكر الصديق عمر رضي الله عنهما على رأيه في منع من ظنوا أن حكم التأليف باق فيهم، وفهم الصحابة أن ذلك ليس تعطيلاً للنص، وقال العلماء: «ترك أبي بكر الصديق رضي الله عنه النكير على عمر فيما فعله بعد إمضائه الحكم، يدل على أنه عرف مذهب عمر فيه حين نبهه عليه، وأن سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصورا على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار، وأنه لم يرد الاجتهاد سائغا في ذلك؛ لأنه لو سوغ الاجتهاد فيه لما أجاز فسخ الحكم الذي أمضاه، فلما أجاز له ذلك دل على أنه عرف بتنبيه عمر إياه على ذلك امتناع جواز الاجتهاد في مثله»[1].

وأخيراً تناقض القراء الجدد في فهمهم لاجتهاد الفاروق مع أنفسهم، حيث أغفلوا التاريخية، فلم يقولوا إن اجتهاد عمر كان لزمنه، وقد تغير الحال من زمن الفاروق إلى زماننا، كما لم يقولوا إن واقع عمر غير واقعنا، ولم يقولوا إن عمر يصيب ويخطئ، ولم يستدعو أيضاً معطيات النسبية هنا.

ثالثاً: إسقاط نظرية النسبية
Theory Relativism على النص الشرعي

تمهيد في النسبية الفيزيائية:

ترجع النسبية الفيزيائية إلى نظرية إنشتاين Enstein وهي نظرية علمية رائدة من نظريات الفيزياء الحديثة اكتشف قانونها العالم الألماني الفذ ألبرت إنشتاين (A. Enstein) عام (١٩٠٥م)، ويرى باحثون أن إنشتاين بنى على جهود سبقته في هذا المجال[2].

وقسمها إلى النظرية النسبية الخاصة، وهي التي تدرس طول الزمن وقصره بحسب السرعة والنظرية النسبية العامة، وهي التي تدرس تغيرات الزمن(طولاً وقصراً) حسب الكتلة، وخلاصة ما توصل إليه Enstein أن الزمان والمكان نسبيان في وجودهما، فلا زمان مطلق كما لا مكان مطلق.

ويفترض أيضاً أن الزمن بعد رابع للموجودات إضافة إلى الأبعاد الثلاثة المعروفة (الطول+ العرض + الارتفاع)، ولا يمكن هنا الإحاطة بجوانب هذه النظرية وفرضياتها ومبادئها وأثرها في تفسير ظواهر الكون، غير أن أظهر ما يهمنا فيها قولها إن الواقع بكل مظاهره متغير في أوزانه ومقاييسه وأبعاده وسرعته.

---

(١) أحكام القرآن، الجصاص ٤/ ٣٢٥.

(٢) بنى Enstein تأملاته على ما توصل إليه كوبرنيكوس، وتيكوبراهي، وجاليليو.
ينظر: الدين والعقل الحديث، ولتر ترنس ستيتس Walter T. Stace ٨٤.

وبناءً على ذلك لو أن جسماً طوله ١٠٠سم تم قياسه بالمتر المعروف في دقته وثبات أرقامه، فإننا نسلم بحقيقة النتيجة التي أعطتنا رقماً نجزم بأنه يعبر عن طول ذلك الجسم، لكن النظرية النسبية تقول إن ما توصلنا إليه ليس رقماً حقيقياً بإطلاق، بل هو رقم نسبي بالنسبة للحال التي تم فيها القياس، فلو أن شخصاً مر بالقرب من موقع هذا الجسم المقيس وهو يركب صاروخاً ربما وجده أقل من ذلك بسبب زيادة سرعة صاروخه، والنتيجة أن المعطيات الأولى ليست حقيقية بإطلاق إلا بالنسبة لحال الجسم المقيس وحال قائسه[١].

النسبية الفلسفية:

النسبية في وجهها الفلسفي بعض ظواهر الفلسفة الوضعية التي تحل النسبي محل المطلق، وتعتقد أن التحول والتغيير قانون يسري على كل شيء بدون استثناء، وترى الأخلاق والمعتقدات من تأثير المجتمعات وليس لها مصدر إلهي[٢].

وغدت النسبية في الغرب معبرة عن رؤية جديدة للعالم ومؤثرة على نظريات التفسير والتأويل وزعزعة اللغة والنصوص بشكل جذري[٣].

وليست نسبية الأحكام والقضايا مردودة بإطلاق؛ ففي قوانين الحياة وسننها قضايا نسبية، فالمقبول في زمن ما قد يكون مرفوضاً في زمن آخر، وهذا لا خلاف فيه، إنما الخلاف في هدم الثوابت والمطلقات التي يتضمنها النص الشرعي باسم النسبية، وهي غير قابلة لأي نسبية مهما كان مصدرها.

إن القراءات المعاصرة توسع نطاق العقل، وتحمله ما لا يقدر عليه، وتأخذ من هذه النظرية نسبية القضايا لتطبقها على حقائق الوحي، ومما لا شك فيه أن الوحي جاء بحقائق مطلقة وتشريعات وأحكام هي حق مطلق لا يختلط بما ورد من محتملات النسبية.

وبناءً على تلك المعطيات فالقراءة الفقهية تسلم بالحقائق القطعية للنصوص التي جاء بها الوحي، ولا مجال فيها للعقل، وهذا ما يتعارض مع تسخير القراءات المعاصرة للنظرية النسبية للمعرفة التي يمكن من خلالها رد حقائق الوحي حين تستعمل هذه النظرية في غير محلها، ومن المعلوم أن البشر كلهم يؤمنون بحقائق لا تقبل أن توصف بالنسبية وهي دون حقائق الوحي.

---

(١) تنظر المعطيات السابقة في: النظرية النسبية، د. عبد الرحمٰن فكري حسن، ود. محمد عبد الهادي العدوي ١٣؛ آنشتاين يقرأ جاليليو ونيوتن، المكان والنسبية، (فرانسوا باليبار) ٦؛ الكون الأحدب، قصة النظرية النسبية، د. عبد الرحيم بدر ٦، ١٩، ٢٠؛ ألف باء النسبية، راتراند راسل ٣٢.

(٢) ينظر: مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين ١٦٥؛ المعجم الفلسفي ٦٢٣.

(٣) ينظر: مقدمة في الهيرمينوطيقا ١٣٥.

تطبيق نظرية النسبية على الدين من التجربة الغربية إلى الفكر الإسلامي:

تنقلت النسبية كمفهوم علمي تجريبي أو فلسفي بين حقول العلوم الأخرى في الغرب، وكانت الأديان ضمن تلك الحقول التجريبية للنسبية، وكان الألماني لسنج Lessing من الذين نشروا نسبية الحقائق الدينية، وقال إنه ليس ثمة دين يمثل كلمة الحق الأخيرة، وأن الباطل لا يأتيه من أي وجهة كانت[(١)].

وهذا ما استنسخه عبد المجيد الشرفي حيث قرر أنه من غير المعقول أن يكون مصير الملايين من البشر إلى الجحيم؛ لأنهم غير مسلمين، وأن الحقيقة التي يعتقد المسلمون أنها مطلقة ليست إلا نسبية عند التأمل[(٢)]، ولم يتفق القراء الجدد على رؤية واحدة للمجال الذي تنزل فيه النسبية، إذ نقلوها على تفاوت، فبعضهم يقصرها على نصوص الأحكام، وبعضهم يبدأ بتطبيقها على أصول الإيمان، من هنا رأى طيب تيزيني أن تأسيس الإيمان بالله على قاعدة أنه الحق وما سواه باطل كهنوت مغلق وانغلاق نحو الذات!!![(٣)]

والعجيب أن طيب تيزيني يظن أن هذه الحقيقة من صنع الفقهاء؛ لذلك جعل القرضاوي ممثلاً لهذا الكهنوت[(٤)]، ربما لا يدري أن هذه الحقيقة المطلقة المتعلقة بالإيمان أثبتها القرآن صراحة، وأكد عليها بوضوح، وبها قامت السماوات والأرض، لكنه لم يجدها إلا في كتاب «الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف»، ولعله يعلم تقرير القرآن لتلك الحقيقة ويستوي عنده القرآن وكلام القرضاوي فأيهما انتقده انسحب النقد على الآخر.

ومن صور التفاعل مع النظرية النسبية في الدراسات الدينية نقلاً عن الغرب تكرار القراء الجدد لعبارات مثل: لا أحد يملك الحقيقة المطلقة... هناك من يدعي احتكار الحقيقة، وهم يقصدون الفقهاء الذين هم في نظر القراء المحدثين إنما يدافعون عن مرجعيتهم وسلطتهم من خلال تفسير النص[(٥)].

وخصص أركون كتاباً عنوانه «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، ليثبت من خلاله أن لا أصول ثابتة تمثل مرجعية دائمة؛ لأن الحقيقة نسبية في جميع تجلياتها[(٦)].

---

(١) ينظر: الإلحاد في الغرب ١٨٦.

(٢) ينظر: لبنات ١٠١.

(٣) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٢.

(٤) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٢.

(٥) ينظر: نقد النص ١٦؛ ونفس المعنى في: إسلام المتكلمين، ٢٠٣.

(٦) تحدث مراد وهبة عن الحقيقة بين الإطلاق والنسبية بالمفهوم الفلسفي، وقال في ذلك: «الأصولية الدينية =

والخطاب الفقهي عند بعض القراء المعاصرين «يعتقد أن الحقيقة المطلقة قابعة في جيبه»[1].

والحقيقة ذاتها مفهوم نسبي، وقراءة التراث يجب أن تنطلق للبحث عن حقائق في ثقافتنا لا بحثاً عن حقائق مطلقة[2]، ويقرر آخر أن ليس ثمة متغير أكثر من ذاك الذي نظن أنه ثابت[3].

وهدف القراءات المعاصرة من التشبث بالنظرية النسبية هو كما قالوا: «الدعوة إلى التحرر من النظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحق»، و«لا وجود لنص يقول حقيقة مطلقة»[4].

ويهتم أركون كأمثاله من القراء المعاصرين بنسبية الحقائق التي جاء بها الوحي، ويعتقد أن «القول إن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم ليس إلا وهماً أسطورياً، لا علاقة له بالحقيقة والواقع»[5].

والخلاصة تحول مطلقات الدين الإسلامي في خطاب القراءات المعاصرة إلى معضلة تنادي العقل الإسلامي بحلها، وتوصف بأنها دعوى تشبه دعاوى أي ملة أو دين أو حزب سياسي أو أيدلوجية تدعي لنفسها الحق المطلق، ويرون أنه ينجم عن الاعتقاد بالحقيقة المطلقة عندهم «... ومعها منطق الاصطفائية خلافاً لبقية البشر نوع من الاستبداد في الرأي والتعصب الأعمى»[6].

النسبية بين المنهج والتوظيف:

يتناقض موقف القراء الجدد في تطبيق النسبية، وينتقون ما تصدق عليه بالتشهي، فهي واقعة في النص الشرعي المنزل وحياً من السماء، المنزه عن النقص، المقدس بكل ما يعنيه التقديس من المعنى، وإذا جاء دور العقل القاصر المحدود عطلت النسبية وارتفع شعار العقلانية المطلقة «لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده»، هكذا ولا حتى خالق العقل!!

= في جوهرها تأخذ بحرفية النص الديني، ولا تقبل تأويله؛ لأنه في رأيها يرقى إلى مستوى الحقيقة المطلقة، ومن هنا نشأت ظاهرة مأساوية جماهيرية، أطلقت عليها اسم ملاك الحقيقة المطلقة، وهو اسم بديل عن الأصوليين الذين هم بحكم هذه الملكية يطالبون بفرض سلطانهم على جميع مجالات الحياة الإنسانية». ملاك الحقيقة المطلقة ١٧٦.

(١) سدنة هياكل الوهم ١٦.
(٢) ينظر: مفهوم النص ١٨.
(٣) ينظر: إسلام الأكراد ١٣.
(٤) إسلام المجددين ٣٤، ٦٠.
(٥) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٤٦.
(٦) وجها لوجه مع الفكر الأصولي ١١.

ولما أراد نصر أبو زيد تأييد دعواه في أن القرآن تشكل بمؤثرات الواقع وطبقاً لأحداثه فهو منتج ثقافي يعبر عن ثقافة الواقع الذي تشكل فيه، وصفها بأنها «قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات»(١).

فبأي منهج تحولت وجهة الرأي المرتعشة هذه حقيقة مسلمة، ومع من اتفق عليها؟ وأين النسبية هنا؟ وهكذا يقدم القراء الجدد قراءاتهم على أنها طوق النجاة ودليل النهضة، ويردون حقائق الوحي فتصبح النسبية أداة من أدوات المسح والإلغاء، تعمل في كل شيء إلا في مناهج القراءات المعاصرة الموجهة لتبديل المفاهيم وقلب الدلالات.

ومن هذا الموقع يتعجب تيزيني من وقوف الفقيه حائراً أمام النص، يقول: «وجد من الفقهاء من وصل إلى اتهام الإدراك الذاتي وإدانته، وإلى الوقوف أمام النص ذاهلاً ذهول من يفقد توازنه، ومن هذا القبيل كان اتهام الشافعي لنفسه»(٢).

وذات المعنى كرره نصر أبو زيد في تعليقه على توقف الفقيه عن الإجابة في مسألة من المسائل أو قوله الله أعلم(٣)، مع أن توقف الفقيه اعتراف بنسبية علمه وأن الظنيات المجتهد فيها نسبية غير مطلقة، فلماذا يطبق أولئك القراء النسبية حيث لا يصح أن تكون، وينكرون إعمالها فيما تصدق عليه؟

ويبلغون بالنسبية ذروة الغلو بانتقالها من نسبية فهم القارئ إلى محاكمة النص حين ترى أن «النص إذ يدعي قول الحقيقة المجردة إنما يتناسى حقيقته هو؛ أي: قسطه في إنتاج الحقيقة، كما يتناسى أثر الرغبة في تشكيل المعنى»(٤).

القطعيات في ميزان النسبية:

القطعيات هي الأحكام الواقعة في دوائر مغلقة يجب التسليم بها سواء في جانب ثبوتها أم في جانب دلالتها أم فيهما معاً وتشمل:

١ ـ قطعي الثبوت كالقرآن الكريم كله، والمتواتر من السُّنَّة، وهذا لا سبيل إلى بحث ثبوته ولا يجوز الشك فيه.

٢ ـ قطعي الدلالة، وهو ما كانت دلالته على المعنى قطعية وفق قواعد اللغة، وهذا لا يجوز تأويله ونقل دلالته إلى معاني أخرى.

---

(١) مفهوم النص ٢٤.
(٢) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٩٣؛ وينظر: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ١٣٥.
(٣) مفهوم النص ٢٢.
(٤) في الائتلاف والاختلاف ٢٠.

٣ ـ ما كان ظنياً في ثبوته واحتفَّت به قرائن بلغ بها درجة القطعي، وما ثبت بأدلة ظنية صحيحة متعددة، ومتواردة على موضوع واحد، وصلت بكثرتها ووحدة موضوعها رتبة القطعي، وكما قرر الشاطبي أنه إذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموعٌ يفيد العلم فهو الدليل المطلوب[١]، وتفصيل ذلك وارد في مظانه.

وتعتبر دائرة النصوص القطعية في ثبوتها أو في دلالتها أو فيهما معاً من أبرز أهداف القراءات المعاصرة، ويطلق عليها أركون اللا مفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، ويصف موقف الفقهاء من تلك النصوص بأنه تعالي بالنصوص التشريعية، ويأسف للتشدد في العودة إلى النصوص التأسيسية[٢].

ويرى آخر أن التواتر وهم علمي[٣]، ولا يُدرى لماذا يصف الوهم بالعلمي، فما دام وهماً فأحرى أن يوصف بما يناسب الوهم؛ فليس الوهم من العلم.

ويستنكر عبد المجيد الشرفي وجود أصول إسلامية ثابتة لا تتغير، ويرى أن الأصول أو الأحكام القارة يجب أن تناقش وتبدل تبعاً لعامل الزمن، وينكر تقرير الشافعي لمبدأ شمول الشريعة واعتبار الحوادث والمستجدات خاضعة لسلطان الشريعة نصّاً أو اجتهاداً في ضوء النص[٤].

وتبني القراءات المعاصرة موقفها من القطعيات على أنها من عمل الفقهاء، وترى أن «.. نقد الأحكام التشريعية وتفكيكها من النسق الذي ركبها فيه الضمير الديني لإظهار تاريخيتها من جانب، وعدم انسجامها مع تطلعات المسلم في العصر الحديث»[٥].

وتتعمد القراءات المعاصرة في هذا الطرح فصل الشريعة عن مصدرها، ذلك أن القطعيات أوامر إلهية تمتاز بحرمة تبديلها بالزيادة عليها أو التخفيف منها، والمسلم الذي صلى وصام وحج وزكى لا يزال من بعده مطالبين بالفرائض، ولا يجوز تغيير الشريعة باسم التجديد أو حرية الفكر والرأي.

النسبية في المنهج الفقهي:

لا اعتبار للنسبية في ثوابت النصوص وقطعيات الشريعة الإسلامية؛ فتلك رابطة

---

(١) ينظر: الموافقات ١/٢٨.
(٢) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ١٩ ١٨٥.
(٣) ينظر: سدنة هياكل الوهم ٣٨.
(٤) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٤٧، ٤٨.
(٥) إسلام المجددين ١٢ ١٣.

محكمة، وسياج مغلق تتمحور حوله الوحدة الفكرية والتشريعية للأمة، وهي ضمان استعصائها على الانمياع في الثقافات والفلسفات الأخرى، والقفز بالنسبية إلى رحابها فعل مكشوف يهدف إلى التشكيك في القطعيات وتذويبها والعبث بدلالتها وإقصاء التشريع الإلٰهي عن الحكم.

وهي مع ذلك قد تصدق في القضايا المحتملة مما للعقل فيه مسرح؛ فالإسلام دين تعرف تكاليفه بالعقل، ومن لا عقل له فلا تكليف عليه؛ فالعقل مناط التكليف كما هو سر التكريم، وبه يفهم العباد عن رب العالمين ما نزل به الوحي، وبه يُفرق بين الحق والباطل، وبه تعمر الأرض ويكون الاستخلاف.

ومع كل ذلك فمعارف العقل المستقلة عن الوحي نسبية، والعلم تبعاً لذلك نسبي، وفي التاريخ أخبار نسبية، وفي مناهج المعرفة ما هو نسبي أيضاً، وفي المجتهدات الفروعية اجتهادات وتقريرات نسبية، وقد اشتهر عند السلف قولهم: مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب، يريدون ما سوى العقيدة[1].

ولا يفتي المفتي إلا ويقول والله أعلم، ولا يحرر الفقيه رأياً في الفروع إلا محاطاً بما يدل القارئ على نسبيته وعدم قطعيته، أما في حقائق الغيب وثوابت الشرع المقطوع بدلالتها فلا مجال للنسبية فيها، ولم توظف القراءات المعاصرة النسبية إلا للعبث بها.

والحق إذا تحقق به العارفون مطلق وليس نسبيا؛ لذلك وجب السير على منهج له معالم واضحة، يصل بها السالكون إلى الحق، وهنا تبطل دعوى القراء المعاصرين أن لا أحد يملك حقيقة مطلقة؛ فالحقيقة المطلقة المقررة بالنص تأخذ حكمها حقائق العلم الثابتة بالمنهج، قال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾﴾ [الأعراف: ١٨١].

وبذلك يصح لنا أن النسبية لها محل تصدق عليه في القضايا والتصورات والظواهر ومخرجات العقل البشري بالجملة، أما في حقائق الغيب وتقريرات النصوص القطعية وخلاصات المنهج فلا بد من مطلق لا نسبية فيه، ولا يمايز بين الموضعين إلا الراسخون في العلم.

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم ٣٨١.

رابعاً: تطبيق نظرية الهيرمينوتيكا Hermeneutics على نصوص الوحي

مفهوم الهيرمينوتيكا:

ظهرت الهيرمينوتيكا بمعنى تأويل النصوص في الغرب منذ العصر اليوناني، وكلمة Hermeneutics الإنجليزية تعبر عن كلمة Hermeneus اليونانية، وتعني بلغة اليونان المفسر أو الشارح(١).

ومعناها الحديث أوسع من مجرد الدلالة على التأويل، وإن كان أظهر معانيها(٢)، فقد تطور معناها وتجاوز معاني الشرح والتفسير والتأويل والفهم والترجمة، وأصبحت الكلمة إلى جانب تلك المعاني تدل على مذهب فلسفي مقترح لفهم علمي ذي طبيعة خاصة يشرح طبيعة التعامل مع النصوص، وكيفية تفسيرها باستخدام آليات منهجية متعددة.

وتعني الهيرمينوتيكا عند شلايرماخر Schleiermacher فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم(٣)، وأشهر من أبرزها بمفهومها الفلسفي المعاصر (هيدغر) Heidegger(٤) و(غادامير) Gadamer و(بول ريكور) Paul Ricoeur الذي قال عنها: «لقد أصبحت القضية الهيرمينوطيقية مع شلبير ماخر ودلتي قضية فلسفية»(٥)؛ أي: أنها تحمل دلالات فلسفية تتجاوز التأويل والتفسير، وقد غزت العلوم الإنسانية وامتزجت بالفلسفة البراجماتية(٦)، وهي اليوم من أبرز المحاور التي تصدر عنها القراءات المعاصرة في العالم الإسلامي(٧).

(١) ينظر: مقدمة في الهيرمينوطيقا ٢١.

(٢) ينظر تعليق وجيه قانصو على: مقدمة في الهيرمينوطيقا ١٣.

(٣) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ١٧.

(٤) مارتن هيدجر Martin Heidegger فيلسوف ألماني درس علم اللاهوت، وبرع في الرياضيات والفلسفة، درَّس بجامعة فريبورغ، عرف بفصل الفلسفة عن الغيبيات، وإشهار الوجودية، من أهم كتبه الكينونة والزمان.
ينظر: المعجم الفلسفي ٥٥٧.

(٥) صراع التأويلات ٣٥.

(٦) البراجماتية Pragmatism: تعني: المنفعة المجردة، والفلسفة البراجماتية اتجاه فلسفي نشأ في الولايات المتحدة أواخر سنة (١٨٠٠م)، وترى أن النظريات والمعلومات والقيم لا قيمة لها إلا فيما تحققه من المنفعة، كما تعتمد على المبدأ الميكافيللي (الغاية تبرر الوسيلة)، وتركز على الموجود ولا تلتفت إلى أسئلة الوجود التي شغلت تفكير الفلسفة التقليدية، والبراجماتية هي المحرك للصراع ونهم الغلبة الذي يصبغ الاتجاهات السياسية التي تتبناه اليوم.
ينظر: المعجم الفلسفي ١١١.

(٧) ينظر: مقدمة في الهيرمينوطيقا ١٥؛ الفهم والنص، بومدين بوزيد ٥٧، ٦٣، ٦٤.

الخلاف في دلالة الهيرمينوتيكا على الفهم والتفسير والتأويل:

اختلف المهتمون بالهيرمينوتيكا في تحديد دلالتها إلى مذاهب أهمها:

الأول: يرى أن الهيرمينوتيكا تعني الفهم بصفة مركزية، وليس التأويل إلا بحثاً عن المعنى الحرفي أو المجازي، في حين أن الهدف من قراءة النص الفهم المغاير للخطاب، وهذا ما ذهب إليه (شلاير ماخر) Schleiermacher.

الثاني: يرى أن الهيرمينوتيكا حالة جزئية من الفهم، وهي حالة مناقضة للتفسير؛ لأن التفسير يصلح في العلوم الطبيعية، أما العلوم الإنسانية فلا يصلح لها التفسير بل التأويل، وهذا رأي دلتاي Dilthey[(١)].

الثالث: يرى أن العلاقة بين التفسير والتأويل مهمة في دلالة الهيرمينوتيكا، وهذا ما ذهب إليه Paul Ricoeur فهو يختلف مع Dilthey ويرى أن التفسير غير محصور في العلوم الطبيعية، بل له حضور في اللسانيات؛ بدليل دور البنيوية في تفسير النصوص بتحليل مكوناتها الداخلية، وهو ما يهيئ لتجاوز مرحلة التفسير إلى التأويل، وهذا ما ذهب إليه Gadamer حيث أكد على تشابك التفسير مع الفهم؛ فالمفسر يشرح ما فهمه من النص، والتأويل الفلسفي الذي وضعه Gadamer يقوم على الفهم والتفسير والتأويل والتطبيق[(٢)].

مجال عمل الهيرمينوتيكا وتدرجها في الديانتين اليهودية والمسيحية:

كان للهيرمينوتيكا نشاط موجه لتأويل النصوص القانونية والأدبية وغيرها، تم ذلك في شعر (هوميروس)[(٣)] لما أصبح في القرن الخامس قبل الميلاد نصّاً له سلطة فأُخضع للتأويل.

ثم انتقل التأويل إلى النص الديني اليهودي على يد اليهودي (فيلون)[(٤)] في القرن الأول الميلادي كرد فعل لإنكار المفكرين اليونانيين ما في التوراة مما اعتبروه أساطير وقصص[(٥)].

---

(١) فلهالم دلثاي Wilhelm Dilthey كان لاهوتياً ثم فيلسوفاً ومؤرخاً بعد ذلك، من مؤسسي علوم الفكر إلى جانب شلاير ماخر وشليجل وهيجل وهيمبولدت، مات سنة (١٩١١م).
تنظر ترجمته في: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ٣١.

(٢) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ١٨ ـ ٢٠.

(٣) هوميروس شاعر يوناني قديم، مؤلف ملحمتي الإلياذة والأوديسة، قيل: إنه عاش في مدينة تتحدث اليونانية على الشاطئ الشرقي لبحر إيجة، أو في جزيرة خيوس، وقيل: لا وجود له.
ينظر: الموسوعة العربية العالمية ٢٦/ ٢٨٠.

(٤) فيلون السكندري، فيلسوف يهودي، عُرف عنه الجمع بين الفلسفة اليونانية والدين عن طريق تأويل النص الديني تأويلات رمزية تتفق ورؤى الفلسفة، توفي (٥٠م).

(٥) لمزيد من الشواهد ينظر: مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمٰن بدوي ٧٥٤، وما بعدها.

ورأى فيلون وجوب وضع دلالة النص الحرفية جانباً لصالح الدلالة الرمزية، ورأى أن النص لا يتضمن أكثر من معنى، ووصل به مذهبه إلى القول بألا فرق بين الفلسفة اليونانية والنص المقدس[(١)].

وقد توسع فيلون في تأويل التوراة، ورأى أن لغة الأنبياء رموز تحتاج إلى تأويل، وبنى على ذلك أن اعتبر شخصيات التوراة كلها رموزاً لا حقيقة لها، والعبادات رموزاً للحالة النفسية فآدم نفس لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة، وحواء اللذة، وقابيل الشر، وهابيل الخير، وإدريس الندم، ونوح العدالة[(٢)].

ثم انتقل التأويل الرمزي إلى المسيحية كرد فعل على اعتراض الفلاسفة على ما في الإنجيل مما اعتبروه نقيضاً للعقل ومعارضاً ببراهين النظر[(٣)].

وأصبح يعرف بأنه: علم يدرس النصوص الدينية مطبقاً عليها مناهج باقة من العلوم الحديثة، ويسعى لاستخراج دلالات النص الباطنة، ومن أبرز رواده Paul Ricoeur (بول ريكور)[(٤)].

وكان ظهور ثورة (ما تياس فلاسيوس) Matthias Flacius على الكنيسة المصادرة لحرية قراءة النصوص المقدسة، حيث دعا لقراءة النص المقدس وتأويله، وكان ذلك بمثابة التمهيد للتخلص من قيود النصوص الدينية، وهو العمل الذي تواترت عليه القراءات المتعددة للنص الديني في الغرب فضلاً عن تطبيقه على النص الأدبي وسائر العلوم الإنسانية[(٥)].

عاني الغرب من مشكلة وقعت فعلاً، وعمل لحلها بوسائل متعددة منها التأويل، هذا ما يشرحه أحدهم بقوله: «قراءة الإنجيل على أسس علمية أثارت عند الكثيرين في القرن التاسع عشر مشاكل اعتقادية كبيرة، ومع ذلك فقد بقيت إرادة الاعتقاد في حقيقة الإنجيل قوية، بدى هكذا قراء مؤمنين محاصرون بين عالم الإيمان القديم وعصر الشك الحديث»[(٦)].

ونتيجة لتطور دلالات التأويل وتوسع مجالاته أصبح يتدخل في معارف شتى فمنه التأويل الديني، والتأويل القانوني، والتأويل الفلسفي، والتأويل الرومانسي[(٧)]، بل لقد

(١) ينظر: مقدمة في الهيرمينوطيقا ٦٠.

(٢) ينظر: التأويل في مصر في الفكر المعاصر ٢٩، ٣٠.

(٣) ينظر: مذاهب الإسلاميين ٧٥٤، وما بعدها.

(٤) ينظر: تعليقات هاشم صالح على: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (١) ص٢٨٢.

(٥) ينظر: تأويلات وتفكيكات، الزين ٣٠؛ فعاليات القراءة وإشكالية تحديد المعنى ١٦٩.

(٦) مقدمة في الهيرمينوطيقا ١٢٦، والنص كما هو بغير تصحيح لغوي.

(٧) التأويل الرومانسي هو التأويل الذي يغلب الجوانب الرومانسية Romanticism، والرومانسية اتجاه فني نشأ =

وسع باحثون دائرته فرأوه شاملاً للتجربة الإنسانية كلها[(١)].

وهذه المعطيات في نشأة التأويل في الغرب معروفة في الفكر الإسلامي قديماً؛ فابن القيم يحدثنا عن انحرافات التأويل المسيحي سابقا، إذ حرف النصارى النصوص التي بشرت بنبوة محمد ﷺ بتأويلها وفق أهوائهم، وذكر أن التأويل المسيحي للنصوص أفسد في دينهم بما لا يكاد يوجد مثله في شيء من الأديان، وتبعهم في ذلك الزنادقة في كل جيل[(٢)].

ومما كلفت به الهيرمينوتيكا في الغرب القفز على المعطيات التي فرضتها الكنيسة على قراءة النص الديني، وتبعاً لتلك المهمة وصف دافيد جاسبر اختلاف القراءات بأنه «يجعل الهيرمينوتيكا أكثر أهمية من المحاولات التي تحاول ضبط القراءات لجعلها متناغمة مع نظام انضباط ومشروعية معينين»[(٣)].

وحاصل ما تقدم أن هدف التأويل بجميع نظرياته ومنها الهيرمينوتيكا هو التحرر من النص حتى لا يفرض قيوداً على الرأي والعقل، وهذه المقدمة عن التأويل تاريخية فحسب لا يفهم منها تشبيه قصة تأويل النص الديني المسيحي بنصوص الوحي في الإسلام فذلك ما تجتهد لتثبيته القراءات المعاصرة مع تهافته وتناقض مقدماته.

القراءات المعاصرة واستنساخ الهيرمينوتيكا:

نقلت القراءات المعاصرة الهيرمينوتيكا عن التجربة الغربية كما هي، وبدأت تنفذ موجباتها على القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، داعية لعهد جديد من الفهم، هادمة لأصول المنهج الإسلامي في المعرفة والاستنباط، جاء هذا الاستنساخ بعد المراحل التي مر بها التأويل في الغرب، والحق أنهم نقلوه بأمانة كما هو ليسقطوه على نصوص

= في أوروبا في عشرينيات القرن التاسع عشر الميلادي ليحل محل المذهب الكلاسيكي، وعرفت الرومانسية بالاهتمام بالقيم الجمالية والخيال والتعبير عن تناقضات المجتمع وتحديد ملامح المستقبل من خلال فنونها المتعددة.

ينظر: المعجم الفلسفي ٢٤٥.

(١) ينظر: تأويلات وتفكيكات ١٧.

(٢) بين رَحِمَهُ اللَّهُ أن افتراق أهل الكتابين سببه التأويل، وافتراق أمة محمد سببه التأويل، وإراقة دماء المسلمين منذ قتل عثمان وفي الجمل وصفين والحرة، وما بعدها من الفتن سببها التأويل، وقتل الإمام علي وابنه الحسين وأهل بيته بالتأويل، وقتل عمار بن ياسر بالتأويل، وقتل ابن الزبير وحجر بن عدي وسعيد بن جبير بالتأويل أيضاً، وأريقت دماء العرب في فتنة أبي مسلم بالتأويل، وامتحن الإمام أحمد في فتنة خلق القرآن بالتأويل، ومدخل الفلاسفة وفرق الباطنية للعبث بالدين كان التأويل.

ينظر: إعلام الموقعين ٦/١٨٧، ١٨٨، ١٨٩.

(٣) مقدمة في الهيرمينوطيقا ٣٣.

الوحي، وفي مقدمة ناسخيه أركون وحسن حنفي ونصر أبو زيد وعبد المجيد الشرفي[(١)].

ولقد اتكأوا عليه كثيراً، ويعد من أكثر المفردات حضوراً في تآليفهم، وعليه انعقدت آمال القراء الجدد للانمياع كلياً في الفكر الغربي؛ فهم بحسب تصريح أحدهم ينتظرون من خلال هذه القراءات «نشوء صورة أخرى أو تأويل آخر عن الدين، هو التأويل الحديث أو التنويري أو التحريري»[(٢)].

وحديثنا هنا عن التأويل عند القراء الجدد يرد بغير قيد فهو التأويل الغربي بحذافيره، فلا يُفهم منه التأويل بمفهومه المتداول في الفكر الإسلامي، وهذا ما صرح به عبد المجيد الشرفي بقوله: «.. وفعلاً فالنص التأسيسي قابل نظرياً لعدد غير محدود من التأويلات»[(٣)]، وذلك مفهوم التأويل في الفلسفة الغربية[(٤)].

ولم تكن تأويلات القراء الجدد بمستوى واحد، بل ظهرت متفاوتة، أشدها غلواً تأويلات غلام أحمد القادياني[(٥)]، حيث رأى أن ظواهر الكتاب والسُّنَّة خاضعة للاستعارات والكنايات والمجاز، ووصلت به قراءاته إلى ادعاء النبوة.

غير أن قراءً آخرين أقل غلواً من هذا المتنبي، لم يدَّعوا النبوة مكتفين بتحريف الكلم عن مواضعه[(٦)] وقلب مفاهيم النص وتحويل دلالاته؛ ليحقق الصورة الأخرى للدين كما نقلنا عن هاشم صالح آنفاً.

يلي ذلك تأويل قصص القرآن وأعلام الأنبياء الواردة فيه بشخصيات رمزية غير

---

(١) ينظر: الفهم والنص ٦٤.

(٢) هاشم صالح في تعليقه على (معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية) لأركون ٨.

(٣) في قراءة التراث الديني، عبد المجيد الشرفي، ضمن سلسلة موافقات ١٢.

(٤) بدأت الفلسفة الغربية Western Philosophy من اليونان حيث سقراط وأرسطو وأفلاطون، وأثرت وتأثرت في وجهها المعاصر اليوم بطبيعة العلاقة بين الكنيسة والسلطة والعلم والنهضة، واشتهر من فلاسفة الغرب منذ عصر النهضة (بيكون) و(ديكارت) و(سبينوزا) و(جون لوك) و(هوسرل) Edmund Husserl و(هايدغر) و(غادامير) و(سارتر) Jean Paul Sartre وغيرهم.
ينظر: المعجم الفلسفي ٤٥٥.

(٥) أحمد بن مرتضى بن محمد القادياني، ويسمى مرزاً غلام أحمد، مؤسس نحلة القاديانية بالهند، قرأ شيئاً من الأدب العربي وعلم الكلام، وخدم الاحتلال البريطاني كاتباً في المحكمة الابتدائية الإنكليزية بمدينة سيالكوت، دعا في البداية لتجديد الدين، وقال إنه مجدد المائة، ثم قفز من التجديد فادعا أنه المهدي ثم ادعا النبوة، من مؤلفاته: «حمامة البشرى إلى أهل مكة وصلحاء أم القرى» و«ترياق القلوب» و«حقيقة الوحي» و«مواهب الرحمٰن» حظي بدعم الإنجليز، ومن كلامه الذي سماه وحياً قوله: (هذه الحكومة حرام على كل مؤمن أن يقاومها بنية الجهاد، وما هو جهاد بل هو أقبح أقسام الفساد)، هلك في الهند سنة (١٩٠٨م).
ينظر: الأعلام ١/٢٥٦.

(٦) ينظر: كبرى اليقينيات الكونية ٣٣٢.

حقيقية، وهي من الأفكار التي استوردها طه حسين، وحشى بها مقالاته عن الشعر الجاهلي، وورثه بها محمد أحمد خلف الله[١].

وفي سبيل التأويل يحمل القراء الجدد النص ما لا يحتمل من التأويلات الصارفة له عن مراميه وأسرار تنزيله، وينفصل النص عن مقاصد قائله، وتتعدد القراءات بتعدد مسالك التأويل، ويتمسك كل قارئ بتأويله على أنه الحق، ليصبح التأويل جوهر جميع نظريات القراءات المعاصرة، وأبرز وسائلها[٢].

التأويل في الفكر الإسلامي:

أولاً: التأويل في اللغة

التأويل مصدر من أوَّل، ومن معانيه الرجوع والرد[٣]، ومن معانيه أيضاً التقدير والتدبير والتفسير، يقال: أول الكلام تأويلا وتأوله دبره وقدره وفسره[٤]، وتأويل الكلام عاقبته وما يؤول إليه[٥].

ثانياً: التأويل في الاصطلاح:

اختلفت عبارات العلماء في تعريف التأويل فهو عند ابن رشد «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[٦].

وقريب منه تعريف حجة الإسلام الغزالي غير أنه قيده بقيد مؤثر في عمل التأويل فقال التأويل «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[٧].

ورأى ابن حزم أن شرط التأويل الصحيح أن يكون ببرهان، ولم يتكلم عن صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز فالتأويل عنده «نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما

(١) ذكر نضال الصالح في كتابه المأزق في الفكر الديني ٩٦ ـ ٩٨ أن (توماس طومسون) درس في كتابه: الماضي الخرافي؛ و(زنون كوسيدوفسكي) في كتابه: ما قالته الأنبياء؛ أخبار الأنبياء في التوراة، وقالا: إن شخصيات إبراهيم والأنبياء من بني إسرائيل خيالية لا حقيقة لها، ثم أيد طه حسين فيما كتبه عن ذلك، وأسف لما قوبل به كتابه في الشعر الجاهلي من الإنكار.

(٢) ينظر: القراءة في الخطاب الأصولي ٢٥.

(٣) ينظر: أساس البلاغة، الزمخشري ١٢.

(٤) ينظر: تاج العروس ٢٨/ ٣٢.

(٥) ينظر: مقاييس اللغة ١/ ١٦٢.

(٦) فصل المقال ٣٢.

(٧) المستصفى ٢/ ٤٩.

وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرح، ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل»[1].

ومحل الاتفاق بين تلك النماذج من التعريفات أن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، وهذا الصرف يقوم به المؤول الذي يستنبط من دلالات النص.

وليس من الضروري أن يكون مصطلح التأويل معروفاً بهذا المعنى عند السلف من الصحابة ومن بعدهم من التابعين؛ فكثير من المصطلحات أفرزتها تحديثات المنهج ولوازم الخطاب، والمشكلة في مصطلح التأويل لها وجهان لا يمسان حقيقة المصطلح.

الأول: أن طوائف من الفرق التي شذت عن المنهج اتخذت من التأويل ذريعة لتفسير حقائق الغيب وتعطيل صفات الله وضرب النصوص بعضها ببعض، متكئين في كل ذلك على ما فهموه أو فرضوه من معنى التأويل.

والثاني: الخلل في تعيين أهل التأويل وضوابطه التي عبر عنها الغزالي بالدليل العاضد، وعبر عنها ابن حزم بالبرهان، وعليه فليست المعركة مع المصطلح، بل مع التحولات المفروضة عليه من خارج المنهج.

ولم يتغير من تلك المعضلة أمر ذو بال في خطاب القراءات المعاصرة؛ فهي تعتمد بصفة أساسية في منهجها على مصطلح التأويل بعد أن جردته من المفهوم الذي اشتغل لشرحه علماء الإسلام، فلا دليل عاضد ولا برهان مرجح، وليس التأويل عندها إلا بوابة للهروب من دلالة النص الظاهرة، ودلالاته المذعنة للمنهج الفقهي.

والتأويل الذي نشأ قديماً عند اليونان ثم انتقل إلى الديانتين اليهودية والمسيحية لم يقفز مباشرة ليظهر على أيدي القراء الجدد اليوم؛ فقد تجاذبته فرق ومذاهب كلامية وفلسفية داخل الساحة الإسلامية قديماً، وجدت فيه وسيلة للحصول على مشروعية القراءة وتحويل دلالات النص.

وعلى ذلك نبه الشاطبي في القرن الثامن الهجري بقوله: «كل خارج عن السُّنَّة ممن يدعا الدخول فيها والكون من أهلها لا بد له من تكلف في الاستدلال بأدلتها على خصوصات مسائلهم، وإلا كذب اطراحها دعواهم»[2].

وقال في موضع آخر: «من شأن الأدلة أنها جارية على كلام العرب، ومن شأن

---

(١) الإحكام، ابن حزم ١/٤٢.

(٢) الاعتصام ٢/٥.

كلامها الاحتراز فيه بالظواهر، فكما تجب فيه نصّاً لا يحتمل حسبما قرره من تقدم في غير هذا العلم وكل ظاهر يمكن فيه أن يصرف عن مقتضاه في الظاهر المقصود، ويتأول على غير ما قصد فيه، فإذا انضم إلى ذلك الجهل بأصول الشريعة وعدم الاضطلاع بمقاصدها، كان الأمر أشد وأقرب إلى التحريف والخروج عن مقاصد الشرع»[(١)].

وقال ابن القيم: «كان فتح باب التأويل على النصوص يتضمن عيبها والطعن فيها وعزلها عن سلطانها وولاية الآراء الباطلة والشبه الفاسدة»[(٢)].

ورأى الحافظ ابن حجر أن التأويل البعيد من الفتنة[(٣)]، والتأويل الذي يكون من الفتنة هو المناقض لأدلة الشرع، ونبه العلماء على التفريق بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد والتأويل العابث فالتأويل هو «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل»[(٤)].

يتضح من ذلك أن زحف التأويل على الأحكام الصحيحة الصريحة التي لا محل للتأويل فيها داء قديم أيضاً، وهو بعدم استناده لدليل يصبح من العبث، ومنه تأويلات بعض من اشتغل بالفلسفة؛ فقد أولوا تحريم الخمر، وقالوا بجواز شربها إذا لم تكن للهو، وقالوا إنما نشربها لحفظ الصحة والعون على السهر للعلم والتصنيف[(٥)].

والقراء الجدد يدركون تماماً طبيعة التأويل الذي ينشدون؛ لذلك يدافعون عنه قبل أن يفصلوا في محتواه، فيقدمون له بأسف على تحوله إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير، ومصادرته وتصنيف القائمين به مع الذين في قلوبهم زيغ[(٦)].

وليس صحيحاً تقديم التأويل على أنه سبق علمي لفن رائد تدخله القراءات المحدثة ليحدث نهضة فكرية غير معهودة في تاريخ النصوص، بحسب ما ذهب إليه أركون بقوله: «إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التآويل فيما بينها لم يدخلا بعد إلى الساحة العربية الإسلامية»[(٧)].

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٣٤.

(٢) الصواعق المرسلة، ابن القيم ٢/ ٤٥٧.

(٣) ينظر: فتح الباري، ابن حجر ٢/ ٨.

(٤) حاشية العطار على المحلي ٢/ ٨٨.

(٥) ذهب إلى ذلك ابن سينا، وكتب أبو منصور العبادي المروزي الذي جمع بين الوعظ الباهر وقلة الدين رسالة أباح فيها شرب الخمر.
ينظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٣٢، ٢٠/ ٢٣١؛ الاعتصام ٢/ ٣٧٢.

(٦) ينظر: مفهوم النص ٢١٩.

(٧) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢٦١.

ولم تختلف أهداف التأويل بمفهومه المقلوب منذ نشأته، فلا زالت هي العبث بالنص والخلاص من قيوده، ولمزيد من المعرفة عن طبيعة التأويل الذي يسعى إليه القراء الجدد يكفي أن نستمع لقارئ يقول بأنه «إذا ما أخذنا أحكام الإرث والزواج والطلاق على حرفيتها، فإنها تصطدم حتماً بالعقلية الحديثة من هنا ضرورة التأويل»[1].

وهذا الكلام واضح ولا يحتاج إلى بيان؛ فالتأويل ضروري للخروج من عهد الالتزام بالأحكام الشرعية التي ثبتها النص وأقرها المنهج.

وختاماً فإن التأويل الرافض للمنهج لا يورث إلا قراءات سقيمة تهدم المعاني ولا تثمر معرفة تذكر، وهذا ما أدركه أنصار التأويل أنفسهم ومنهم (إمبرتو إيكو) إذ نبه على خطورة النزعات التفكيكية الطائشة، فهو يرى أن المعنى له قوانين وقواعد من العبث تركها للقارئ المزهو بقدرته ليؤولها كيف شاء؛ لأن تأويل الخطاب مثل إنتاجه في الخضوع لقوانين وقواعد يجب مراعاتها[2].

فإذا كانت هذه اليقظة في قراءة نصوص البشر، فكيف بقراءة نصوص الوحي، وما دام المشتغلون بالتأويل وصلوا إلى هذا التقرير فلماذا نبدأ السير من حيث رجع الناس، هذا إذا كان السير مشروعاً؟

وفي النص الديني دعا (أوغسطينوس) إلى الحذر عند تحليله حتى لا ينتج عن الإفراط في تحليله غرائب لا أساس لها[3]، وأخضع (كلادينيوس) كل نص للتفسير العقلي مستثنياً نصوص الإنجيل[4].

فإذا صح هذا في الإنجيل وقد حرف وتلاعبت الكنيسة بحروفه ومعانيه، وسخرته للهيمنة على العقول، وحاربت به العلم، فكيف تدعو القراءات المعاصرة لتطبيق هذه التجربة على نص تحقق له كمال الحفظ والتقديس والتنزيه، وقد ختمت به الشرائع وخوطب به الخلق أجمعون، ومنه استخرجت أدوات تأويله وتفسيره بضوابط منهجية لا تناقض العقل، ولا ترفض العلم ولا تعيق النهضة؟.

نموذج تشغيل الهيرمينوتيكا في الأحكام:

تقول القراءات المعاصرة إن صلاة الجمعة غير مفروضة، ولا تجب على المسلم،

(١) تعليقات هاشم صالح على: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (٢) ٢٦١.

(٢) ينظر: القراءة في الخطاب الأصولي ٤٥٨.

(٣) ينظر: مقدمة في الهيرمينوطيقا ٦٥.

(٤) ينظر: مقدمة في الهيرمينوطيقا ٩٨.

ورأى أركون أن تخصيص يوم الجمعة كعيد للمسلمين من الأعمال التاريخية للنبي ﷺ فرضها كنوع من المنافسة المحاكاتية الرمزانية لسبت اليهود وأحد النصارى[١].

ثم طورت القراءات المعاصرة قراءة أركون هذه، فرأت أن صلاة الجمعة ليست واجبة وجوباً عينياً على كل مسلم، وأطلقت عليها ظاهرة اجتماعية؛ وهدف هذه التسمية نزع الخصوصية الدينية عن هذا اليوم وربطه بالحياة الاجتماعية التي يديرها الإنسان وفق حاجاته ومصالحه[٢].

وأصبح اختيار يوم الجمعة ليس إلا «. . . مسعىً تمييزياً ومطلباً من مطالب الهوية، استند فيه إلى الموروث العربي»[٣].

واقترح الصادق النيهوم أن تحول الجمعة إلى مؤتمر سياسي مفتوح، وانتقد هيئتها الثابتة في سلوك المسلمين؛ لأن «. . المسلم يتنازل عن صوته في لقاء الجمعة من قبل أن يولد، ويتعلم أن يجلس صامتاً ومطأطئ الرأس في حضرة واعظ يقرعه على ذنوبه. . . ، فيوم الجمعة الذي يتحدث عنه القرآن يوم مخصص للحوار السياسي»[٤].

وهذه القراءة المتقدمة للصادق النيهوم طورها بعده محمد هيثم الإسلامبولي وسامر الإسلامبولي بعبارات دوارة يمكن للقارئ فهم مقصدها إذا وقف على نموذج الدليل الذي تقدمه تلك القراءات لما حسبته تحديثاً لفقه الجمعة[٥].

ويبدو في هذا النموذج تطبيق التأويل بمفهومه الغربي، وهو التأويل الذي يقلب المعنى بلا ضابط، ويتحكم فيه بلا دليل ولا أمارة من لغة أو عقل، فضلاً عن عدم مراعاته لمنطوق النص والمقاصد، فيصير الأمر بالسعي إلى يوم الجمعة أمراً بالذكر، ويتحول الذكر من ذكر الصلاة والخطبة إلى اسم جامع لكل عمل صالح وبر وإحسان، وغير ذلك من الفضائل التي تحل محل الصلاة والخطبة.

وبهذا التأويل ألغيت صلاة الجمعة عندهم وحولت إلى بر وإحسان بتأويل لقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ وليس من المهم بعد هذه النتيجة البحث عن قيام هذا التأويل على شروط وأسس وضوابط وأدوات منهجية فمن البين أنه كان عبثياً؛ لأن النتيجة عبثية، فيها تزوير لا يشفع له أن أحيط بالآية وألفاظ الجلالة المكررة وألفاظ أخرى كالبر والإحسان والصلة والتعاون.

(١) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٦١، ٦٢.
(٢) ألف محمد هيثم إسلامبولي كتاباً في الجمعة عنوانه: «ظاهرة يوم الجمعة».
(٣) الإسلام العربي ٤٣.
(٤) الإسلام في الأسر ٨٧.
(٥) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ١٥١.

ومثل هذا التأويل يقدر عليه حتى المجانين فالآية تقول ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ وقد علَّمنا النبي ﷺ كيف نصلي الجمعة، وإذا أراد مؤول أن يقول معنى السعي إلى ذكر الله سعي القلب فقط، وصلاة الجمعة تتم بالقلب، وقال آخر الجمعة معناها الاجتماع، وهذا يحصل في فندق أو سوق أو مسجد بدون أن يشترط له صلاة وخطبة، وقال آخر ذكر الله يتحقق بصلة الرحم وزار عمته بدل الجمعة وعد نفسه بذلك من المقبولين!

وهكذا تتوالى التأويلات ولا تنتهي؛ لأنها غير مكلفة ولا ملزمة، وبذلك يتبين لنا ماذا تقصد القراءات المعاصرة إذا قالت إن الفقهاء اعتمدوا على التفسير وأهملوا التأويل، وإنها تريد أن تؤول اليوم ما لم تبلغه تفسيرات الفقهاء.

خامساً: نموذج تطبيقي لتشغيل الفيزياء في فهم النص

مسألة حد العورة من المرأة:

دخل الاستعمار الغربي بلاد الإسلام وليس فيها امرأة تكشف رأسها أو ساقيها، ووطئت جماعات من الفئة المنتخبة من المسلمين بلاد الغرب فرأت سفوراً يغتال الفطرة ويقتل العفاف، ثم رحل الغرب عنا بأشباحه فقط، بعد أن بذر العري الذي تعهده المتغربون بالرعاية لتكتمل ملامح الصورة التي رسمتها ثقافة الجسد التي حدقوا فيها وهم يجوبون شوارع باريس ولندن وغيرهما.

وكانت بداياتها متميزة بعنف الخطاب الذي منح نفسه وسام الحضارة، وحكم على الفضيلة بالتخلف، ثم تطورت بالتجربة وصُبغت مفرداتها بدعاوى المنهج والبحث.

ومن أوائل تلك المناهج منهج التحليل النفسي، الذي بدأ يفرش أدواته على بُسط البحث في ظاهرة اللباس الساتر الذي يميز المرأة المسلمة؛ ليصل إلى أن ما جرى من القول بالعورات الواجب سترها كان نتيجة خلط بين العادات العربية والحكم الشرعي، مما أدى إلى قبول هذه العادات في اللباس على أنها شرع، وغطاء الرأس خصوصاً «يعود في جذوره الموغلة إلى النظرة الينبوعية الأسطورية للشَّعر عموماً، ولشَعر المرأة بشكل خاص»[1].

فماذا سيقول العامي وهو يقرأ كلاماً صدر عن علم التحليل النفسي المندرج في قائمة العلوم الإنسانية المحركة للنهضة الغربية بما قامت به من الحرب على الخرافة والسحر والكهانة وتعطيل العقل ومحاربة العلم، ثم ما دامت القضية علوما ومناهج فالتسليم لها في ظنهم سيكون أيسر وأسرع!

---

(١) التحليل النفسي للذات العربية، د. علي زيعور ٤٩.

ثم تقدمت المناهج خطوة للأمام واستخدمت مفردات شرعية، فتحدثت عن الكتاب والسُّنَّة والفقه وأصوله، والتجديد وإعادة قراءة النص لفهم عصري يصنع حضارة ويبني نهضة، وبهذه المفردات جمع محمد شحرور مقالات العلمانية في اللباس والحجاب، وأعاد إخراجها باسم الفقه العصري والقراءة المعاصرة المستثمرة بقوله للمناهج الحديثة.

وكان ممن خدم قراءات شحرور سامر الإسلامبولي، لكنه خدمها في خلال دعوى معارضتها فقدم نفسه قارئاً فاحصاً لا تعجبه قراءة محمد شحرور؛ لذلك رد عليه رأيه من وجوه[1] ثم جاء بالطامة الكبرى، وتوصل إلى أن عورة المرأة فقط جذعها بما فيه الثديان والأليتان، وما عداه من الساقين واليدين والرأس فليس من العورة التي يجب سترها، وقال إن النص وضع حداً أدنى للباس المرأة لا تتجاوزه، وحداً أعلى ترك تحديده للمجتمعات حسب عاداتها وأعرافها[2].

لا شك أن هذه القراءة لا شأن لها بالحجاب ولا بأحكامه المتفق عليها بين الفقهاء أو المختلف فيها، فهي في واد آخر هو تأليف أحكام مبيحة للتعري، هذا ما نطقت به تصريحا لا تلميحا.

ويبدو أنه لا حاجة لهذه الدورة التي قامت بها هذه القراءة على النصوص أو على قراءة شحرور؛ فكل عاقل مطلع على نصوص الكتاب والسُّنَّة يدرك بيقين أن الشريعة الإسلامية تعظم الستر وتشدد على الالتزام به، وترى في كشف العورات وإظهار المفاتن من جسد المرأة فعلاً محرماً ومزلقاً من مزالق الهوى والرذيلة، وهذا ما يفهم من الوعيد الشديد الذي توعد الله به الكاسيات العاريات، وهن في نظر القراءات المعاصرة محجبات مستورات بموجب لعبة الحدين الأعلى والأدنى!

قال رسول الله ﷺ: «**صنفان من أهل النار لم أرهما، قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة، ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا**»[3].

قراءة الحدين:

لا ريب أن القارئ لو وقف على النماذج التي نفذ فيها القراء المعاصرون قراءة الحدين سيتبين له أن اللجوء إلى هذه المسماة حدين أعلى وأدنى كان بمثابة الهروب من قوة الدلالة في النصوص أولاً، ولإيهام القارئ بالمنهجية ثانياً.

---

(١) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ٢٨ ـ ٣٠.

(٢) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ٤١، ٤٢.

(٣) صحيح مسلم ٣٧، كتاب اللباس والزينة ٣٤، باب النساء الكاسيات العاريات...، برقم (٢١٢٨).

فالحد الأدنى للحجاب هو تغطية العورة المغلظة عند شحرور وتغطية الجذع عند تلميذه الإسلامبولي (العورة المغلظة وقليل مما حولها)، والحد الأعلى ما زاد على ذلك، وهذا الزائد تحدده الأعراف بحسب المكان والزمان، والسؤال هنا ما الدليل على هذين الحدين من النقل أو العقل، وما وجه تطبيقهما هنا؟

والحق أن القول بهذين الحدين ممكن لكل أحد ما دام بحث المسألة كلاما لا يُسأل عن مستنده ولا عن معناه، ولو طبق على جميع الأحكام والقضايا والظواهر لوسعها؛ لأنه عمل لا ضابط له.

المبحث الثاني

توجيه القراءة بمعطيات الفلسفة

أولاً: التعويل على الفلسفة في تغيير البنى الفكرية

كلمة فلسفة يونانية مركبة من لفظين الأول فيلا، ومعناه محبة، والثاني: سوفيا ومعناه الحكمة، فهي بعد التركيب بمعنى حب الحكمة، وعرفها البعض بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[١].

والفلسفة كما رأى الفارابي لا يوجد شيء من الموجودات إلا ولها فيه مدخل، وعليه غرض[٢]، يريد دأبها للإجابة عن كل أسئلة الإنسان.

والنزاع مع الفلسفة ليس في كل ما اشتملت عليه، بل هو محصور في مجال الإلٰهيات، وما يتعلق بها من مسائل التكليف، وعلاقة العباد بالله وتفسير الوجود، وإقحامها فيما لا طاقة لها به، ولا يفسره إلا الوحي، أما ما سوى ذلك من المعارف فليس عليها اعتراض إلا ما نقضه البرهان.

ولقد وظفت القراءات المعاصرة بعض المعطيات الفلسفية، بدافع من تعلقها بالفلسفة ورغبتها في الاستقواء بها؛ فهي عند فريق من القراء الجدد سبب ازدهار الغرب ونهضته، وإهمالها سبب تخلف العالم الإسلامي[٣]!.

بل إن الفلسفة لو لم تحارب (كما قالوا) لأنقذت الإسلام من التردي الفكري بعد القرن الثامن، وعزل الفلسفة عن الإسلام عزل عن أفق ثري[٤].

(١) ينظر: رسالة في الفلسفة الأولى ـ ضمن رسائل الكندي الفلسفية ٩٧.

(٢) الجمع بين رأي الحكيمين، الفارابي ٨٠.

(٣) ينظر: تعليق هاشم صالح على (معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية) ١٢.

(٤) ينظر: إسلام عصور الانحطاط ٧٧.

وهذا غلو في الحكم وإسراف في التصور، وأمام هذه المقابلة المكررة في أغلب زوايا القراءات المحدثة لا يسع العالم الإسلامي إلا أن يؤمن بجدوى الفلسفة لينهض، أما لماذا نهض وتقدم، وشاد وساد من غير فلسفة دخيلة؟ فهذا سؤال يشق على المؤمنين بخيار الفلسفة المطلقة أن يجيبوا عليه إجابة صحيحة.

ويكفي لمعرفة أثرها أن نقف على تفسير أحد القراء الجدد لمعنى (الراسخون في العلم) بأنهم «الفلاسفة»[١].

إن الفلاسفة وحدهم في نظر القراء الجدد هم الذين «لا يزالون مستمرين في النضال من أجل الحفاظ على أولوية التفكير النقدي المتمركز على نظام العقول المفترض وجودها صراحة أو ضمناً في كل تركيبة معرفية»[٢].

ويرى أركون أن: «العقل الفلسفي حذف عملياً من أرض الإسلام بعد القرن الثالث عشر الميلادي، هذا في حين أنه نمى وترعرع وواصل تقدمه ونضجه في أوروبا»[٣].

وليس خطر الفلسفة في مرجعيتها الوثنية والمختلطة بالديانات الباطلة فحسب، بل في تقديمها على علاتها علماً إسلامياً، وهي أبعد ما يكون عن خصائص الثقافة العربية الإسلامية، والفلاسفة كما يصفهم شيخ الإسلام ابن تيمية أبعد عن معرفة الله من اليهود والنصارى، وهم مع توسعهم في الطبيعيات أجهل الناس برب العالمين[٤]، وما دام هذا حالهم فكيف بمن آمن بقولهم ونقل عنهم؟

يقول (دي بور): «الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»[٥].

ومن تقريرات (كوربان)[٦] بشأن إقحام الفلسفة على المعرفة الإسلامية أن الفصل

---

(١) الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير ٦٥.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ١٧.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ١٩٥.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٧/ ٣٣٠.

(٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ت.ج.دي بور) ٥٠.

(٦) هنري كوربان، مستشرق فرنسي، عمل محاضراً في جامعتي السوربون وطهران، ورئيساً للمعهد الفرنسي الإيراني، اشتغل بتحسين صورة الشيعة ووصفهم بأنهم ممثلون للإسلام الحقيقي، كانت له علاقات وثيقة بكبار المرجعيات الشيعية في إيران، له دراسات عن السهروردي وابن عربي وعقائد الإسماعيلية، توفي (١٩٨٠م).

بين الفلسفة واللاهوت يفترض مسبقاً الفكر العلماني، وهو فكر غير وارد في الإسلام؛ لأن الإسلام ليس لديه ظاهرة الكنيسة بكل ما تنطوي عليه من نتائج[1].

وفي سبيل الإحياء الفلسفي صنعت القراءات المعاصرة رابطاً يصلها بابن رشد وفلسفته؛ قال علي حرب وهو يسوغ لقراءة أركون للتراث: «ليس أركون ومن هم أمثاله العلة في أزماتنا، كما لم يكن يوماً ابن رشد العلة في إحباط العرب وفشلهم»[2]، لكن فرقاً مهماً يؤرق القراء المعاصرين، وهو إذعان ابن رشد للمنهج الفقهي فلم يؤثر أنه خرج عنه تأثراً بالفلسفة بل خاض في الفلسفة وبقي فقيهاً معترفاً بفقهه ينكر الخروج على مبادئ الشريعة أو التشكيك فيها، وهنا تبقى المشكلة إذا لم يتمكنوا من تجاوز موقف ابن رشد من مبادئ وأصول الشريعة![3].

إن أبرز المقدمات التي تعتمد عليها القراءات المعاصرة في نصر الفلسفة وعدها الخيار الأقوم للنهضة تجربة الغرب مع الفلسفة الرشدية[4]، مع أن واقع النهضة الأوروبية لم يكن وليد الفلسفة وحدها فقد تداخلت في صناعته عوامل عديدة، ومع ذلك فالثابت أن دور الفلسفة كان مؤثراً بما فتح لأوروبا من أبواب الحرية الفكرية، ورد اعتبار العقل والانتصار للبرهان، ونبذ الخرافة والشعوذة، وتصحيح مناهج التفكير، والسؤال في هذا المقام هل الأمة الإسلامية بحاجة إلى الفلسفة كما احتاجتها أوروبا؟ الجواب يرتبط بمبادئ الحرية الفكرية ومكانة العقل في الإسلام، وموقف نصوص الوحي من البرهان، والنظرة الجامعة للكون ودور الإنسان في بناء الحضارة، وعلينا التنبه في هذا السياق إلى أن ثمة غاشية أتت على تلك المبادئ فسودت صورتها بما حاولت بعض الطوائف غرسه في الثقافة الإسلامية من نظريات تلغي العقل وتقتل الفكر وتولد الخرافة، أما المنهج المستند إلى فقه النص الشرعي فموقفه من البرهان وقضايا الاجتماع والعمران وسنن الحضارة جلي لا يحتاج إلى الفلسفة؛ لأنه جاء بما فيها من النفع وزاد عليه فأغنى عنها وتجنب إخفاقاتها وزلاتها.

ورغم تعلق أركون بالتوجه الفلسفي عند ابن رشد إلا إنه يرد على ابن رشد منهجه

(١) نقلاً عن: ملاك الحقيقة المطلقة ١١٠، ١١١.

(٢) نقد النص ٧٤.

(٣) ينظر: نقد النص ١٠٨.

(٤) الفلسفة الرشدية نسبة إلى ابن رشد، وهي مدرسة فلسفية تبنت تفسيرات ابن رشد لفلسفة أرسطو، والاعتماد على أغلب شروحه وتنبيهاته.
ينظر: المعجم الفلسفي ٢٣٦.

في التعامل مع الأحكام، فابن رشد «ناضل وجاهد من أجل القضية التي كان يؤمن بها. . . . ولكني لا أتبع ابن رشد في عقلانيته المركزية المغلقة، ولا أتبعه في ممارسته لوظيفة الفقه؛ لأنه كان فقيهاً دوغمائياً يطبق قواعد الاجتهاد»[1]، ومن نظر في مكنونات العلوم والمصالح التي جاء بها الإسلام أدرك أن مباحث الحكمة التي تسعى إليها الفلسفة متضمنة في هذا الدين، ومن اختصر له الوحي طريق الوصول إلى الحقيقة فما جدوى أن ينفق عمره في تقليب النظريات الفلسفية عن الدنيا والآخرة والغيب والشهادة والقدم والحدوث والخير والشر والجوهر والعَرَض[2] والهيولى[3] والصورة، وأشباه ذلك.

ثانياً: أبرز التوجهات الفلسفية المنسوخة عن الغرب

النظريات الفلسفية التي تستقي منها القراءات المعاصرة كثيرة ومتداخلة، ويضاف إلى ما تقدم من فلسفات الهيرمينوتيكا، والواقعية، والنسبية فلسفات يمكن وصفها بالمرجعية المساعدة لفكر القراءات المعاصرة، وفيما يلي أربع مرجعيات لأبرز التوجهات الفلسفية التي يؤول خطاب القراءات المعاصرة إليها:

١ ـ الوجودية ومحورية الإنسان في الكون:

برزت فلسفة محورية الإنسان في الكون بديلاً عن الله، ودعمت توجهها هذا بما بلغه الإنسان من العلوم والصنائع، ومن صور التعبير عن هذا التأليه الفلسفة الوجودية، ومن أشهر من دعا إليها (سارتر) Sartre، والوجود عنده ظهور الإنسان، وبناءً عليه فكل شيء في الوجود من الإنسان وإلى الإنسان، ودعا اسبينوزا Baruch Spinoza إلى وحدة الوجود، ورأى أن الله أو الطبيعة موجودات، وما عداها فليس إلا صفات لله[4].

ثم نقل العلمانيون العرب موقف الفلسفة من علاقة الإرادة الإنسانية بالإرادة الإلٰهية

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٥٧.

(٢) الجوهر هو: الأساس الذي يشكل الجسم أو المادة، والعرض ما يطرأ على الجسم أو المادة من تغيير. ينظر: المعجم الفلسفي ١٦٣.

(٣) الهيولى من مصطلحات الفلسفة الصوفية يقصدون به المادة الضبابية التي تتمثل فيها الأرواح فتتخاطب بواسطتها، وهو قول لا دليل عليه، والهيولى في علم الأحياء الحديث؛ يعني: الجزء الخارجي من الخلية. ينظر: الموسوعة العربية العالمية ٢٦/٣٤٦.

(٤) ينظر: الفلسفة الحديثة من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين ٩.

إلى الخطاب الثقافي العربي، وبنوا عقائدهم على استحالة انسجام العلاقة بين الخالق والمخلوق إلا من خلال إطلاق الإرادة للإنسان ليحول علاقته بالإنسان بدلاً عن العلاقة بالله.

ويعد ذلك النقل طرفاً مما نقله حسن حنفي عن (اسبينوزا) و (فيورباخ)[١]، وتبنى أركون النزعة الإنسية وأرجعها إلى التوحيدي قبل الأوروبيين، ورأى أن مؤلفات التوحيدي في بابها حداثة في عصرها وفي عصرنا[٢].

ويظهر أثر تلك الفلسفة في ركن من أركان القراءات المعاصرة وهو مصدر المعرفة، فلم يعد الوحي مصدراً لها، وهم يقررون تبعاً لتلك الفلسفة أن «الدين لم يعد هو المفسر للأشياء... فالذات الإنسانية هي مصدر المعرفة، وهي المولدة للدلالة»[٣].

٢ ـ الفلسفة الوضعية وتأليه العقل:

تأليه العقل قادم من روافد منها الفلسفة الوضعية لأوجست كونت[٤] Auguste Comte، التي ترى أن العقل مر بمراحل ثلاث كونت القانون الأساسي للتقدم البشري:

الأولى: مرحلة الخرافة.

الثانية: مرحلة الدين.

الثالثة: مرحلة العلم[٥].

وفي هذا التقسيم يحل العقل محل الله، فليس لله (بزعمهم) شأن في الكون الذي بدأ فيه الإنسان خرافياً، ثم استعان بالدين ليفسر له معايشه، ثم جاء دور العلم الذي

ينظر: العلمانيون والقرآن الكريم ٦٠٩ ـ ٦١٧.

(١) أكد بعض الباحثين، على عملية النسخ المجرد التي قام بها حسن حنفي لفلسفة الوجودية والأنسنة عن (فيورباخ) و(اسبينوزا) و(هوسرل) Husserl و(شبنجلر) و(لسنج) Lessing، ونبه على خلط حسن حنفي بين هذه الفلسفات والدين الإسلامي لإقناع القارئ بجدوى عمله ومشروعيته، ليتمكن من تحويل الوحي إلى إيديولوجية، ثم أورد أربعة عشر نصاً كنماذج محالة إلى مصادرها نسخها حنفي عن (سبينوزا) و(فيورباخ) كما هي.
ينظر: العلمانيون والقرآن الكريم ٦٠٩ ـ٦١٧.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٦٢ ـ ٢٦٤.

(٣) إسلام المجددين ٤٦، وهذه المصدرية المنبثقة عن محورية الإنسان في إنتاج المعنى نقلها المعاصرون عن (مرلو بونتي) لخصها العيادي في (مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو بونتي)، صامد للنشر، تونس، ٢٠٠٤م).

(٤) أوجست كونت، Auguste Comte، مهندس فرنسي، فقيه الفلسفة الوضعية التي ترى أن الإنسان لا يدرك غير المحسوس، ولا يبلغ اليقين إلا بالعلوم التجريبية، عرف بالفيلسوف المجنون لتناقضاته، توفي (١٨٥٧م).
ينظر: موسوعة مشاهير العالم، نبيل موسى ٢/ ٣٤٥.

(٥) ينظر: العلمانية، سفر الحوالي ٣٧٨.

هو منحة العقل، فصنع به ما عجز عنه الإنسان قبل ذلك، وبهذا الترتيب يكون العقل مقدماً على الدين، وهذا ما اجتهدت القراءات المعاصرة في تثبيته ونشره تحت عارضة.. العقل أولا.

٣ ـ فلسفة التحليل النفسي:

منهج التحليل النفسي متأثر في نشأته بالفلسفة الإغريقية الوثنية المنكرة للغيب، وهذا سبب تصور الدين معارضا لطبيعة الإنسان ومحبطا لتطلعاته وكابتا لحريته، ومن هذا التصور تولدت أفكار فرويد[(١)].

وإنكار الغيب ومعجزات الأنبياء بعض نتائج جلبتها فلسفة التحليل النفسي للقراءات المعاصرة، وليس التحليل البحثي كما قالوا.

وهذا ما يمكن أن نقيم به نتيجة كهذه التي تقول: «النبي محمد ارتفع مقامه في الحضارة الإسلامية إلى درجة أن اختلق له المسلمون معجزات، فيما أن القرآن لا ينفك ينفيها عنه، ويؤكد على بشريته»[(٢)].

وهذه النتيجة لم تأت إلا بعد أن تعهد صاحبها في مقدمة بحثه بالتزام التحليل التاريخي للسيرة دون خضوع لأي مؤثر، ولو صح أنه لم يتأثر بأي فلسفة ما قال إن محمداً ﷺ ارتفع مقامه، فالمعلوم بالضرورة أنه مرفوع المكان بغير أن يختلق له المسلمون معجزات، والمعجزات لا تعارض بشريته، ومن إعجازها أن تجري لبشر.

٤ ـ فلسفة الشك الديكارتي:

فلسفة الشك هذه جلبها طه حسين، وروج لها كمنهج لقراءة النصوص، ومنها النص الشرعي، وهي منسوخة عن الشك الديكارتي (نسبة إلى ديكارت Descartes).

ويظهر دور هذه الفلسفة في الشك الذي يبثه الباحث وهو يقرأ آية أو حديثا، ثم لا يسعه أن يضع شكه جانباً ويسلم بمنطوق الآية أو الحديث، فلو فعل لتخلى عن المنهجية البحثية التي ركن إليها.

وصفوة القول أن المنهج الفقهي لا يقبل تناول الفلسفة لموضوعات العقائد والأحكام الشرعية على طريقة النقض، ولا يقر بقدرة المشتغل بها على استنباط

---

(١) ينظر: مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب ٢٠٦؛ وسيجموند فرويد Sigmund Freud فيلسوف وطبيب يهودي، ألف كتباً عديدة جلها عن التحليل النفسي والأحلام والهيستريا، ورأى أن بعض الأمراض العضوية لها أسباب نفسية.
ينظر: المعجم الفلسفي ٢٦٥.

(٢) الوحي والقرآن والنبوة ٧١.

الأحكام ومعرفة الحلال والحرام؛ فالفلاسفة في باب الفقه والفتوى كما يقرر ابن عبد البر: «لا يعدون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم»[1]، وهذا لا يمس علو كعبهم في أبواب أخرى للفلسفة فالكلام في صنعة الفقه وفروض أصوله.

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٤٢.

الباب الثاني

المنهج الفقهي والقراءات المعاصرة

مدخل في التعريفات.
الفصل الأول: تلازم الفقه والمنهج.
الفصل الثاني: المنهج الفقهي.. التأسيس والمسار.
الفصل الثالث: الإخفاق في المنهج... جذور من الماضي.
الفصل الرابع: القراءات المعاصرة والمنهج.

مدخل في التعريفات

أولاً: تعريف المنهج:

المنهج في اللغة من نهج، يقال نهج لي الأمر أوضحه، والمنهج والمنهاج الطريق الواضح البين[1]، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]؛ أي: طريقا واضحا في الدين تجرون عليه[2].

والتعريف الاصطلاحي للمنهج لا يخرج عن معناه في اللغة، وهذا مطرد في كل المعارف فلا تستقيم حقيقة علمية ولا يصح نشاط عقلي في الحضارة والعمران بغير منهج يضبط حركة المبادئ والأسس والوسائل، ويشرف على صحة النتائج، ووفقا لذلك عرفه ديكارت بأنه: قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة[3].

ثانياً: تعريف الفقه:

الفقه لغة: الفهم والفطنة والعلم والإدراك، وكلُّ عِلْم بشيءٍ فهو فِقْه فيه[4]، وقيل: الفقه دقة الفهم فهو أخص من مطلق الفهم[5]، وبهذا المعنى ورد فعل يفقهون في غير آية من القرآن، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنعام: ٩٨].

قال الزمخشري[6] في تفسير الآية: «فإن قلت: لم قيل ﴿يَعْلَمُونَ﴾ مع ذكر النجوم

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة ٥/ ٣٦١؛ الصحاح ١/ ٣٤٦.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٦٧٣.

(٣) مقال عن المنهج، ديكارت ١٤١.

(٤) ينظر: مقاييس اللغة ٤/ ٤٤٢؛ تاج العروس ٣٦/ ٤٥٦.

(٥) ينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم ٢/ ٣٨٦.

(٦) محمود بن عمر بن محمد، الخوارزمي، الزمخشري، جار الله، أبو القاسم، لغوي مفسر، بديع التصنيف، =

و﴿يَفْقَهُونَ﴾ مع ذكر إنشاء بني آدم؟ قلت: كان إنشاء الإنس من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيرا، فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له»[1].

وغلب في الاصطلاح إطلاق الفقه على فهم أحكام الشريعة تنويهاً بمكانتها وفضلها وارتباط معرفتها بعمق الفهم وسلامته ورشده، ومنه دعاء النبي ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما بقوله: «**اللَّهُمَّ فقهه في الدين**»[2].

ثم عُرف الاشتغال به بسمات وخصائص انعكست على تعريفه، فمن راعى عموم اختصاص الفقه بتحرير مسائل النوازل لمعرفة أحكامها من النص مباشرة أو استنباطاً منه عرَّف الفقه بأنه «معرفة أحكام الحوادث نصّاً واستنباطا»[3].

ومن راعى محل الفقه من جهة معرفة ما يحتاج من الأحكام إلى فقه، وما استغنى بوضوح البيان الإلـٰهي عن إعمال الفكر لفهم معناه، وقامت الحجة على المكلفين بظاهر الخطاب به، عرَّف الفقه بأنه: «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[4].

ومثله تعريف الفقه بأنه: «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال»[5].

ومن نظر إلى تلازم العلم والعمل كصفة للفقيه قال: «الفقه هو العلم والعمل»[6]، وبني على ذلك أن من أتقن الفقه ولم يكن عاملاً بموجباته كان فقيهاً من وجه دون وجه، وليس هو الفقيه المطلق الذي عنته النصوص[7].

ومن نظر إلى شمول الفقه للعقائد والتكليفات والأخلاق أجمل فقال: «الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها»[8].

= من تآليفه: «الكشاف»، و«الفائق في غريب الحديث»، توفي (٥٣٨هـ).
ينظر: وفيات الأعيان ٥/ ١٦٨؛ شذرات الذهب، ابن العماد ٦/ ١٩٤؛ معجم الأدباء ٦/ ٢٦٨٧.

(١) الكشاف ٢/ ٤٨.

(٢) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٤، كتاب الوضوء ١٠، باب وضع الماء عند الخلاء برقم (١٤٣)؛ صحيح مسلم ٤٤، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم ٣٠، باب فضائل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، برقم (٢٤٧٧).

(٣) حاشية البجيرمي على الخطيب (تحفة الحبيب) ٧٢.

(٤) شرح اللمع، الشيرازي ١/ ١٥٨.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ١/ ٢٢.

(٦) كشف الأسرار، البخاري ٤/ ٢٥.

(٧) ينظر: أصول السرخسي ١/ ١٠.

(٨) هذا تعريف الإمام أبي حنيفة، وقيل في شرحه إنه: «يتناول الاعتقاديات كوجوب الإيمان ونحوه، والوجدانيات؛ أي: الأخلاق الباطنة، والملكات النفسانية، والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها»، =

ومن قصد التنبيه على شموله لسياسة الدين والدنيا عرفه بأنه: «تهذيبات دينية وسياسات شرعية»[1].

والتعريف المنهجي الأكثر شيوعاً تعريف الفقه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[2]، وهذا حد لعلم الفقه يميزه عما سواه من علوم الشريعة وغيرها، فهو علم بالأحكام الشرعية لا العقلية المحضة، وخرج بالعملية العلم بالأحكام العلمية؛ أي: الاعتقادية كالعلم بوحدانية الله وأنه يُرى فِي الآخِرة، وهو علم مكتسب مِن الأدلة، فليس منه جَزْم المقلد، ولا العلم بشعائر الإسلام الظاهرة مما هو معلوم بالضرورة من غير استدلال[3]، وكذلك علم الله وعلم الرسول وعلم الملك فإنه بالوحي، فلا يُسَمَّى شيء من ذلك فقهاً؛ لعدم اكتسابه من الدليل، وخرج بالتفصيلية علم المقلد فإنه مكتسب من دليل إجمالي[4].

وهذا التعريف على شهرته ليس نهائياً ولا مغلقاً بل يمكن أن يزاد عليه فيدخل في علم الفقه العلم بالمباحث العقلية والمنهجية والتاريخية والفلسفية ذات الصلة بكلية الفقه؛ لما يظهر لها من الأثر في الأحكام العملية، وما يجب على الفقيه من رد شبهات اللائذين بتلك المباحث لإعادة صياغة المنظومة الفقهية، وهذا ما تشتغل فيه القراءات المعاصرة.

ولا احتراز في تلك التعريفات عن جرأة العوام على فقه الأحكام واقتحام ميدانه من غير ذي الخبرة الجامع لأدوات الفهم، ووفَّى بذلك (إلى حد ما) تعريف الإمام الشوكاني إذ عرف الفقه بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية، وبما يتوصل به إلى العلم بها من لغة ونحو وصرف وبيان وأصول»[5].

= ينظرالتعريف وشرحه في: التوضيح في حل غوامض التنقيح، تاج الشريعة ١/١٦، ورأى باحثون أن شمول هذا التعريف للعقائد والفروع العملية كان مرحلة أولية تلتها مرحلة فصل الأحكام العملية التي اختص بها علم الفقه عن العقائد.

ينظر: نظرية الفقه في الإسلام ٦٠؛ الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ٦١ (الهامش).

(١) هذا تعريف الإمام الزنجاني، ينظر في: تخريج الفروع على الأصول ٤٣.

(٢) ينظر هذا التعريف بصيغه وشروحه في: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني ١/١٩؛ رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين ١/٣٦؛ الفواكه الدواني، النفراوي ١/٢٢؛ نهاية المحتاج، الشربيني ٣١، ٣٢؛ شرح الكوكب المنير، ابن النجار ١/٤١؛ شرح مختصر خليل، الخرشي ١/٣١؛ إعانة الطالبين، الدمياطي ١/٢٤؛ المحصول ١/٧؛ مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٣/١١٢.

(٣) نقد البعض إخراج ما عُلم من الدين بالضرورة من دائرة الفقه؛ بناءً على أن ما عُلم من الدين بالضرورة عُرف بالدليل الجزئي كسائر الأحكام التكليفية.

ينظر: نظرية الفقه في الإسلام ٦١.

(٤) ينظر: حاشية الجمل، العجيلي الجمل ١/٣٧، ٣٨.

(٥) فتح القدير، الشوكاني ٢/٥٨٨.

فلا يتصدر للنظر في الأحكام من لا علم له بأسرار اللغة والبيان، ولا الجاهل بأصول الفقه وطرق النظر في الأدلة، فضلاً عن منكر تلك العلوم وإن تسور محراب الشريعة وتكلم في الأصول والفروع.

ثالثاً: تعريف المنهج الفقهي:

بعد أن عرفنا معنى المنهج على وجه العموم، وعرفنا الفقه الإسلامي يمكن تعريف المنهج الفقهي بأنه مجموعة القواعد والنواظم الضابطة لحركة النظر في نصوص القرآن والسُّنَّة، وهو بعض المنهج الإسلامي المؤسس لعلاقة الإنسان بخالقه ﷻ ولقضايا الفكر والعمران، فهو جزء من كل.

الفصل الأول

تلازم الفقه والمنهج

ليس المقصد من هذه الفرزة من البحث دراسة أصول المنهج الفقهي بكماله ولا حصر الفوائد الموضوعية والعملية للمنهج في الاستنباط وتقرير الأحكام؛ فذلك بحث جامع لروائع الفقه وأصوله نظرياً وتنفيذيا، لكنا نمضي مع سياق الحديث عن أبرز القضايا المنهجية التي أثارتها القراءات المعاصرة في قضية النص والاستنباط؛ فالدرس الموسع عن المنهج من بدايات التأسيس إلى اليوم يقتضي دراسة تضم بحوثاً موسعة في أصول الفقه تاريخاً ومضموناً ابتداءً بقواعده ومقدماته في العهد النبوي ثم تطبيقاته في العهد الصحابي ثم صياغة نظرياته بقلم الشافعي ثم توسعاته بعد ذلك، ثم مباحث تجديده وإعادة تقييم معطياته بين التجديد والتبديد.

ومعلوم أن النص الشرعي يفسر أو يؤول تبعاً للمنهج الذي قام عليه الفقه الإسلامي، ومن المعلوم أن الفقه الذي بين أيدينا اليوم هو بقواعده وأصوله ومواده قانون الإسلام الضابط لمسيرة الفهم تفسيراً وتأويلا، والرقيب على وسائلها ومقاصدها؛ لذلك تميزت قراءة النص وفق قواعد المنهج بأنها فقهية منبثقة عن منهج محكم خدمته عقول العلماء العدول حتى أصبح من الظهور والبيان في المرقبة العليا لا يجحده إلا مكابر أو جاهل أو صاحب هوى، وهو الذي عناه الشهرستاني[١] بقوله: «لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلاً خارجاً عن ضبط الشرع؛ فإن القياس المرسل[٢] شرع آخر، وإثبات حكم من غير مستند وضع آخر، والشارع هو الواضع للأحكام»[٣].

---

(١) محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح، الشهرستاني، أصولي متكلم، من فقهاء الشافعية، من مصنفاته نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنحل، توفي (٥٤٨هـ)، وقيل: (٥٤٩هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٦/١٢٨؛ وفيات الأعيان ٤/٢٧٣؛ شذرات الذهب ٦/٢٤٦.

(٢) القياس المرسل في هذا السياق ما لا مستند له من الشرع، وليس المصلحة المرسلة، ينظر: بداية المجتهد ٤/٢٢.

(٣) الملل والنحل ٢٠٠.

من شروط المنهج الصحيح:

المنهج في كل المعارف قاض بلزوم الموضوعية والتجرد، وهما حالان يوجبان التحرر من ضغط التوجيه الذي يمارسه الغالب الأقوى سواء كان سلطة سياسية أو قوى إعلامية أو اجتماعية أو يمارسه الميول الفكري لمذهب أو رأي بعينه، أو حمية الانتماء للماضي.

ولا يكون منهجاً إلا إذا كان منتظم المراتب أجريت به تطبيقات برهنت على صحة العمل به من غير أن تتناقض القضايا التي ينظمها، أو تتعارض معطياته، أو تصح آلته في قضايا وتخفق في أخرى مثيلة.

وكل تلك الشروط متحققة في المنهج الفقهي، وهذه مسلمة يعرفها من مارس الفقه وأصوله نظرية وتطبيقا، ولا يدركها من وقف على الظواهر أو من تعصب أو من ساء قصده أو من فسدت وسائله.

محورية الفقه في صياغة المنهج:

قضية التعريف بالمنهج الإسلامي وشرح معالمه وأسسه ونظرياته من أكثر القضايا الحاضرة في ميدان الفكر الإسلامي الحديث، وليس المقصود من ذلك بناء منهج لم يكن موجوداً، إنما هو جهد هدفه مقاومة عواصف التغريب والعلمنة الموجهة لإقصاء الإسلام من مواقع التوجيه والحكم والإدارة، ووصمه بالجمود والعجز عن التفاعل مع معطيات الحضارة المعاصرة، أو الاعتراف الشكلي بذلك مع القول بحاجته للتجديد بمفهومهم الخاص للتجديد.

وقد فرضت تلك المواجهة (مع مؤثرات أخرى) اتساع دائرة الحديث عن تطوير وسائل التعريف بالمنهج الإسلامي المفسر لمتغيرات الحياة المعاصرة، والمحدد لموقف الإسلام منها والشارح لمشروعه الحضاري الكبير، الذي يعلن بثبات قدرته على الإنتاج والإبداع والتطوير في جميع وجوه الحياة، وفق رؤية نابعة من القرآن والسُّنَّة.

والفقه الإسلامي بأصوله وفروعه وبكل إبداعاته يشكل مع أصول العقيدة الإسلامية النقية محور هذا المنهج؛ فالعقيدة أولاً لسلامة تصور الإنسان وإيمانه بالله خالقاً مالكاً مدبراً له الحكم والأمر، منزهاً عن الشبيه والشريك، له الاسماء الحسنى والصفات العلى، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، ثم ضبط علاقته بالكون ووظيفته فيه.

أما عن الفقه فهو المؤهل للاجتهاد في معرفة الحلال والحرام والواجب والمندوب

والمكروه، وبه تعرف المصالح المعتبرة والمصالح الملغية، وبه العلم بأصول العمران المشروعة، فالبداية إذاً بالحكم الشرعي الذي يكيف وفق منهج الفقه نظم الحياة كلها، ويستمد من النصوص كل مقومات التغيير والتجديد والإصلاح.

وللفقه في العصر الحاضر دور محوري في منظومة منهج الفكر الإسلامي كله؛ فإليه يرد شأن التشريع وهو رأس القضايا التي شغلت القراءات المعاصرة ولا تزال تحتل الصدارة في مقالاتها، فلا يمكن الحديث عن منهج بمعزل عن نواحيه المعتلقة بالفقه وأصوله ودورهما في التشريع.

كل تلك القضايا والمحاور المشار إليها حازت موقعاً مهماً في البحث الفقهي في عصرنا، وعلى مستويات مختلفة ومن جهات ومراكز متعددة.

أهمية المنهج:

فائدة المنهج ضبط مسار المعرفة والتفقه في قراءة النصوص لمعرفة الأحكام، وإنما يصح الاستنباط بالسير على طريق واضح، والحركة النظرية بقواعد ومعالم توصل إلى هدف معلوم، وليست القراءة الفقهية بأسسها المقعدة عبر مسيرة الفقه الإسلامي وسيلة لاحتكار النص كما يقول القراء الجدد، بل هي منهج قويم، ونظام بديع، وطرائق نظرية وعقلية خاضعة للتجربة والاختبار، صالحة للتطوير.

والمنهج قانون لقبول الفتوى أو ردها قال القرافي: «كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى»[(١)].

وفي هذا المعنى حرر الشاطبي القول في الفرق بين قراءة وقراءة بقوله عن إعمال الرأي في القرآن: «والقول فيه أن الرأي ضربان أحدهما: جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسُّنَّة؛ فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما»[(٢)].

والمنهج ينظم مراتب الأدلة، ويرفع ما يظهر من التعارض بينها، وهو مقصود قولهم: «حجج الشرع أنوار؛ فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج»[(٣)].

والمنهج مختبر لعمل المجتهد الذي لا يُقبل منه، ولا يؤخذ عنه إلا إذا بلغ رتبة الاجتهاد التي تمكنه من شرح النص وتفسيره وتأويله، وفق ضوابط تحول دون فوضى

---

(١) الفروق ٢/ ٢٠٥.

(٢) الموافقات ٤/ ٢٧٧.

(٣) أصول السرخسي ٢/ ٢٨٨.

القراءة بالهوى، وهي مهمة لغير المجتهد الذي لا يقبل من مثله أن تُحرر له الفتوى أو الحكم بناءً على معرفته بوجود القراءة الفقهية في مقابلة انحرافات القراءات التي لا يخلو منها عصر، ولا يسلم منها جيل مع اختلاف الدوافع والوسائل والمؤثرات.

وبالجملة فالمنهج هو السبيل إلى إدراك الأحكام، وبناتجه يعرف التكليف على العباد، فإذا عرفوا الأحكام قامت الحجة عليهم، وبه يهتدي السائلون، وتصح الفتوى والفصل في القضاء؛ فالقارئ الخبير الأمين إذا أفتى فهو بعبارة الشاطبي[1] «مخبِرٌ عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سُمُّوا أولي الأمر، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]»[2].

وبالمنهج يستمر عطاء الخطاب الإسلامي المتوازن بين الأمم؛ ما دامت لم تحرف الكلم عن مواضعه، ولم تبتغ الفتنة باتباع متشابهه، وبه البرهان على تمام حفظ الله للشريعة، وقيامها بمصالح الخلق واستيعابها لجزئيات الحياة، والمنهج فارق بين الربانيين الناظرين في ملكوت الله وتصريفه للكون المحلقين بعقولهم، المستبصرين بها في دائرة ما تطيق وتقدر على إدراكه، وبين الغارقين في وحل الشبهات، المتتبعين للمتشابهات المحبوسين في مضايق المادة، وبالمنهج يتأكد دور العقل في معرفة الحكم الشرعي في النوازل المتجددة، وهذا ما تعارضه القراءات المعاصرة التي لا تفتأ تردد أن الفقه الإسلامي يقف بالحركة العقلية المستنيرة عن فهم الواقع المتغير موضوعيا[3].

والمنهج كفيل بصحة الفهم، قال ابن القيم[4] في شرحه لكتاب الفاروق عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري[5] في القضاء: «صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أُعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل

---

(١) إبراهيم بن موسى بن محمد، اللخمي، الشاطبي، أبو إسحاق، عالم موسوعي مجدد، مجتهد، جليل القدر، من مصنفاته، الموافقات في أصول الشريعة، والاعتصام، توفي بغرناطه سنة (٧٩٠هـ).
ينظر: نيل الابتهاج، التنبكتي ٤٨؛ شجرة النور الزكية، مخلوف ٢٣١.

(٢) الموافقات ٥/ ٢٥٧.

(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٤.

(٤) محمد بن أبي بكر بن أيوب، الزرعي الدمشقي، الحنبلي، المعروف بابن قيم الجوزية، أصولي، فقيه، مفسر، مجتهد، تصانيفه مشهورة، برع في كثير من فنون العلم، توفي (٧٥١هـ).
ينظر: البداية والنهاية ١٨/ ٥٢٣؛ ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب ٥/ ١٧٠؛ البدر الطالع ٢/ ١٤٣.

(٥) عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، أبو موسى، من علماء الصحابة وفقهائهم، كان من أحسن الناس صوتاً بالقرآن، أُختلف في سنة وفاته فقيل: كانت سنة (٥٢هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: معرفة الصحابة ٤/ ١٧٤٩؛ الاستيعاب ٤/ ١٧٦٢؛ أسد الغابة ٣/ ٣٦٤.

منهما، بل هما ساقا الإسلام وقيامه عليهما، وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريق الضالين الذين فسدت فهومهم، ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصراط المستقيم..... وصحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد، يميز به بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشاد»[1].

ومن جوانب أهمية المنهج أن به ضمان توازن حياة المسلم، فلا تصنع الفتوى المنهجية من النص أغلالا، ولا تكلف محالا، ولا تترك العباد هملاً تتخبط بهم الأهواء، فيترخصون بالمعاصي ويتأولون التكليفات ويعطلون الحدود، وثمرتها جهد المخلصين الراسخين في العلم، والفقيه حق الفقيه «من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يرخص لهم في معاصي الله، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى غيره، إنه لا خير في عبادة لا علم فيها، ولا علم لا فهم فيه، ولا قراءة لا تدبر فيها»[2].

(١) إعلام الموقعين ٢/ ١٦٤.

(٢) مروي عن علي ﷺ، سنن الدارمي ١/ ٣٣٨؛ الزهد، أبو داود ١٢٦؛ إبطال الحيل، ابن بطة ١٦؛ حلية الأولياء، الأصبهاني ١/ ٧٧؛ الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي ٢/ ٣٣٨؛ صفة الصفوة ١/ ١٢٢؛ الدر المنثور، السيوطي ٧/ ٢٣٩؛ تاريخ دمشق، ابن عساكر ٤٢/ ٥١٠؛ تذكرة الحفاظ، الذهبي ١/ ١٥؛ طبقات الحنابلة، أبو يعلى ٢/ ١٤٩؛ ورواه ابن عبد البر مرفوعاً في: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨١٢.

الفصل الثاني

المنهج الفقهي التأسيس والمسار

ترى القراءات المعاصرة أن النبي ﷺ لم يؤسس منهجاً للنظر في النصوص، وأن ما يروى عن الصحابة في ذلك ليس إلا حالة بيانية عابرة، والشافعي هو الذي اخترع هذا المنهج، وبعمله ذلك قيد العقل العربي حتى جاءت القراءات المعاصرة لتفك قيوده اليوم، وهذا التصدير يدعوا للإشارة إلى مسار المنهج الفقهي منذ التأسيس، وهو ما نجمل القول فيه في الآتي:

١ ـ النبي ﷺ يعلم الصحابة مسالك الفهم والاستنباط:

وضعت في العهد النبوي مبادئ وقوانين الاستنباط من نصوص الوحي، حيث اجتهد النبي ﷺ في استنباط بعض الأحكام في ضوء فهمه للنصوص، وكان ﷺ إذا أخطأ سدده الوحي، وإن أصاب أقره، وفي الحالين كان اجتهاده سُنَّة لأمته، وعنه أخذ الصحابة أهمية الاجتهاد وضرورة النهوض به وطرقه التي يصح بها.

وعلم ﷺ صحابته أن نصوص القرآن والسُّنَّة تحتاج إلى نظر العقول فيها؛ فلا تجرى كلها على ظواهرها بإطلاق، كما لا يصح تجاوز ما ترشد إليه بفاسد التأويل أو تفسيرها بالهوى خروجاً عن قواعد التفسير المأخوذة من النص والعقل، ولما كان اجتهاده معروضاً على الوحي زالت كل شبهة في صحة التبليغ وعصمته وكماله وحجته.

وكان أخذ منهج الاستنباط عن النبي ﷺ عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وكان الصحابة ﷺ إذا صادفوا حادثاً من الأمور وليسوا في معية النبي ﷺ اجتهدوا، فإذا لقوه عرضوا عليه تصرفهم فيه فإن وافق الشرع أقره، وإن خالفه رده ثم أرشدهم إلى الصحيح، فمن الذي رده ﷺ اجتهاد عدي بن حاتم رضي الله عنه(١) في التفرقة

---

(١) عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي، عرف كأبيه بالجود، كان نصرانياً ثم أسلم، توفي (٦٧)، وقيل: (٦٨)، وقيل: (٦٩هـ)، وقيل غير ذلك.
=

بين الخيط الأبيض والخيط الأسود اللذين ورد بهما نص الآية في سورة البقرة، قال ﷺ: (لما نزلت ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي، فغدوت على رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك، فقال: «**إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار**»[١].

ومما أقره ﷺ اجتهاد اللذيْن فقدا الماء في السفر، روى أبو سعيد الخدري ﷺ[٢] قال: «خرج رجلان في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء، فتيمما صعيدا طيبا فصليا، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: أصبت السُّنَّة وأجزأتك صلاتك، وقال للذي توضأ وأعاد: لك الأجر مرتين»[٣].

وفي كل حال من أحوال البيان النبوي كانت الأحكام تدرس وتروى وتُنفذ موجباتها وبذلك وصل إلينا فقههم مفصلاً قابلاً للنظر فيه والتأمل في مطابقته للمنهج.

وكان ﷺ يمزج بيان الحكم الشرعي بإشارات منهجية تدل على مسالك الاستنباط كإرشاده إلى القياس طريقاً لمعرفة الحكم، ومن ذلك ما جاء في الحديث الصحيح عن ابن عباس ﷺ: أن امرأة من جهينة[٤] جاءت إلى النبي ﷺ فقالت إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: «**نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء**»[٥].

ومنه ما روي عن عمر ﷺ قوله: (هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت يا رسول الله

= ينظر: الاستيعاب ٢/١٠٥٧؛ أسد الغابة ٤/٧؛ الإصابة ٤/٣٨٨.

(١) صحيح البخاري (واللفظ له) ٣٠، كتاب الصوم ١٦، باب قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشۡرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، برقم (١٩١٦)؛ صحيح مسلم ١٣، كتاب الصيام ٨، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر...، برقم (١٠٩٠).

(٢) سعد بن مالك، الأنصاري، أبو سعيد، الخدري، نسبة إلى خدرة، وهي بطن من الأنصار، كان من علماء الصحابة وفضلائهم، توفي (٧٤هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: الاستيعاب ٢/٦٠١؛ أسد الغابة ٢/٤٥١؛ الإصابة ٣/٦٥.

(٣) سنن أبي داود ١، كتاب الطهارة ١٢٨، باب في المتيمم يجد الماء بعد ما يصلي في الوقت، برقم (٣٣٨)، وقال الألباني في تعليقاته على سنن أبي داود: (صحيح).

(٤) جُهَينة، بضم الجيم وفتح الهاء: حي من قضاعة القحطانية، نسبتهم إلى جدهم جهينة بن زيد، والنسبة إليهم جهني، بحذف الياء وزيادة ياء النسبة.
ينظر: نهاية الأرب، القلقشندي ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٥) صحيح البخاري ٢٨، كتاب جزاء الصيد ٢٢، باب الحج والنذور عن الميت...، برقم (١٨٥٢).

صنعت اليوم أمراً عظيما، قبلت وأنا صائم، قال أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟)[1].

٢ ـ تدرج الصحابة في استيعاب أصول المنهج:

كان الصحابة يتأملون في دلالات النص، ويستحضرون تفسير النبي ﷺ لما فسره منه، ويستدعون شواهد اللغة وأسباب النزول، ويبحثون في دلالات السياق والحال، ويربطون بين النص وغيره من النصوص، ويتحرون العلل والمصالح والمقاصد، ويردون التآويل الباطلة، ويعرفون شرط الخبرة اللازم لتحرير الفتوى، ويحيل بعضهم على بعض، ويستفتي بعضهم بعضا، ويناقشون ويختلفون في الفروع ويرجحون، وهذا كله لا وزن له في نظر القراء المعاصرين الذين يصفون فقه الصحابة بأنه حالة بيانية!

ولم يحصِّل الصحابة ﷺ معرفة خصائص الشريعة وأصولها ومبانيها جملة واحدة، لكنهم تدرجوا في التعرف على تلك الخصائص والأصول، ولما تم البناء التشريعي غدا فقهاء الصحابة أقدر على الاستنباط؛ لمعاصرتهم التنزيل وتمرسهم في معرفة مباني التشريع وأسسه ومقاصده؛ فقد علموا (مثلاً) قيام الشريعة على اليسر ورفع الحرج من خلال النصوص التي تنبه على ذلك أولاً ثم من خلال استقرائهم لأوامر الشرع وأحكامه في العبادات والمعاملات[2].

فالطهارة (مثالاً) مفتاح الصلاة تكون بالماء، فإن تعسر وجوده أو خيف ضرره لبرد أو مرض أو احتيج لشربه، صحت بالصعيد الطيب، ورُخص للمسافر المسح على الخفين، ومن عجز عن القيام في الصلاة صحت منه قاعداً أو على جنب أو إيماءً، وإذا نام عنها أو نسيها أداها حال انتباهه من نومه وذكرها، وإذا سافر قصر الرباعية منها، وإذا وقع العذر في الحضر جمع بين الصلاتين، وإذا التهبت المعارك تغيرت كيفيتها بحسب الحال.

---

(١) سنن أبي داود ٨، كتاب الصوم ٣٣، باب القبلة للصائم، برقم (٢٣٨٥)، قال الألباني في تعليقاته على سنن أبي داود: (صحيح).

(٢) اختيار منهج اليسر ورفع الحرج كنموذج للبناء الفقهي الذي تلقاه الصحابة من الكتاب والسُّنَّة يأتي هنا في سياق الرد على القراء الجدد في وصم فقه السلف بالغلو والشدة، وهذه الدعوى متجمهرة فيما يكتبون بصورة لافتة، يقول هاشم صالح إن الفهم السلفي للنص: «يفهم الدين كعسر لا كيسر، ويأخذ شكليات الدين».

ونموذج بناء فقه الصحابة على اليسر هو الفقه السلفي من منشئه إلا إذا كان للقراء الجدد سلفية أخرى يتحسسونها في شواذ الآراء وهزال القراءات.

ينظر: حوار مع د. هاشم صالح نشره ملحق الأربعاء التابع لجريدة المدينة الصادرة في السعودية، بتاريخ (٧/ جمادى الأولى/ ١٤٣١هـ = الموافق ٢١/ أبريل/ ٢٠١٠م).

والصيام فُرض شهراً واحداً في السُّنَّة من طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس، ومن تحققت به مشقة كالسفر أو المرض أو الهرم أو الحمل أو الإرضاع للمرأة جاز له الفطر.

والحج ركن فرض مرة في العمر، وقُيد بالاستطاعة البدنية والمالية، فمن عجز عن أدائه لضعف أو مرض أو فاقة لم يُسأل عنه، ومن استطاع القيام به قابلته وجوه من التيسير في مناسكه كلها.

ومن خلال ذلك أدرك فقهاء الصحابة أن اليسر ورفع الحرج من أجلى صفات الشريعة في أحكامها، يعضد ذلك استقراؤهم لتصرفات النبي ﷺ وأحواله، روي عن أم المؤمنين عائشة ﵂ أنها قالت: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما، فإن كان إثما كان أبعد الناس منه»[١].

وكان توسع الصحابة في فهم مباني الشريعة ومقاصدها موازياً لتوسع بيان الوحي تدريجياً، ومن المقبول ألا يدرك بعض الصحابة هذا الأصل ولما تكتمل لديهم معالم المنهج، فظن بعضهم أن الغلو في العبادة زيادة محمودة، وهي نظرة قاصرة للنصوص الآمرة بالصلاة والصيام والتقلل من متاع الحياة الدنيا، والرغبة في ثواب الآخرة، ولم تنفذ بصائرهم إلى منهج الشريعة في رفع الأغلال ودفع المشاق ويسر التشريع.

وظنوا أن اختلاف حالهم عن النبي ﷺ في عصمته ومغفرة الله لما تقدم من ذنبه وما تأخر مسوغ لمبالغتهم في العبادة حتى ولو تجاوزوا بها سنته، وقد رد النبي ﷺ ذلك الفهم، جاء في الحديث الصحيح أنه: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله ﷺ فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[٢].

ومثله فَهْم أبي إسرائيل ﵁[٣] لمعنى العبادة والقربة بأنها المشقة وتعذيب البدن،

---

(١) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٦١، كتاب المناقب ٢٣، باب صفة النبي ﷺ، برقم (٣٥٦٠)؛ صحيح مسلم ٤٣، كتاب الفضائل ٢٠، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرماته، برقم (٢٣٢٧).

(٢) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٦٧، كتاب النكاح ١، باب الترغيب في النكاح، برقم (٥٠٦٣)؛ صحيح مسلم ١٦، كتاب النكاح ١، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه. .، برقم (١٤٠١).

(٣) أبو إسرائيل الأنصاري، صحابي عرف بكنيته واختلف في اسمه، قيل: اسمه قشير، وقيل: يسير.

جاء في ذلك عن ابن عباس ﷺ قال: «بينا النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم، فسأل عنه، فقالوا: أبو إسرائيل، نذر أن يقوم ولا يقعد، ولا يستظل ولا يتكلم، ويصوم، فقال النبي ﷺ: مرُه فليتكلم وليستظل وليقعد، وليتم صومه»[1].

وبهذا البيان النبوي وأمثاله عمل الصحابة واتسعت دوائر نظرهم في النص، وردوا كل رأي لم يقم على المنهج النبوي في فهم الأحكام والفقه بمقاصد التشريع، وعنهم أخذ التابعون فقههم، فحاربوا البدع والمحدثات، وعبدوا الله بما شرع من غير زيادة أو نقصان.

جاء في الحديث: «أن سعد بن هشام بن عامر[2] أراد أن يغزو في سبيل الله، فقدم المدينة فأراد أن يبيع عقاراً له بها، فيجعله في السلاح والكراع[3]، ويجاهد الروم حتى يموت، فلما قدم المدينة لقي أناساً من أهل المدينة فنهوه عن ذلك، وأخبروه أن رهطاً ستة أرادوا ذلك في حياة نبي الله ﷺ فنهاهم نبي الله ﷺ وقال: أليس لكم في أسوة؟ فلما حدثوه بذلك راجع امرأته وقد كان طلقها، وأشهد على رجعتها»[4].

٣ ـ الرقابة على الاجتهاد:

العهد النبوي بعبارة ابن خلدون[5] مرحلة الخطاب النبوي الشفاهي المستغني عن النقل والنظر، وبحسب تقسيم ابن القيم للتلقي عن النبي ﷺ يكون تلقي الصحابة عنه بغير واسطة في مقابل تلقي من بعدهم عنه بالواسطة[6].

والتلقي المباشر عنه ﷺ ميزة لا يسلم العقل بمرورها عابرة غير فارقة بخصائص لا تتم لمن بعدهم، إلا ما كان من شذوذ الفرق الذي تبعثه اليوم القراءات المعاصرة.

ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٥٩٦؛ أسد الغابة ٤/ ٣٨٥؛ الإصابة ٧/ ١٠.

(١) صحيح البخاري ٨٣، كتاب الأيمان والنذور ٣١، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، برقم (٦٧٠٤).

(٢) سعد بن هشام بن عامر الأنصاري، تابعي ثقة، روى عن أبيه وأم المؤمنين عائشة، وممن روى عنه الحسن البصري وزرارة بن أبي أوفى، استشهد غازياً في الهند في حدود التسعين هجري.
ينظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد ٧/ ١٥٦؛ التاريخ الكبير، البخاري ٤/ ٦٦؛ تهذيب التهذيب، ابن حجر ٣/ ٤٢١؛ الوافي بالوفيات ١٥/ ١١٣.

(٣) الكُراع ما دون الركبة من الساق، وكني به هنا عن الخيل.
ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٤/ ١٦٥.

(٤) صحيح مسلم ٦، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ١٨، باب جامع صلاة الليل...، برقم (٧٤٦).

(٥) عبد الرحمٰن بن محمد الحضرمي، الأشبيلي، المعروف بابن خلدون، برع في علوم كثيرة، ولي الكتابة والقضاء مراراً، وهو مؤسس علم العمران البشري وصاحب المنهج التحليلي في دراسة التاريخ، توفي (٨٠٨هـ).
ينظر: شذرات الذهب ١/ ٧١؛ البدر الطالع ١/ ٣٣٧؛ الأعلام ٣/ ٣٣٠.

(٦) ينظر: مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٣٦؛ إعلام الموقعين ٢/ ٨.

وفيها كُفي الصحابة جهد استنباط الأحكام من النصوص، وكانت اجتهاداتهم معروضة على النبي ﷺ وهي بتلك الصفة آمنة من مخافات الضلال، محاطة بالعصمة عن الزلل والنقص؛ لأنها مسددة بالوحي، قال الغزالي: «لما ثبت ببرهان العقل صدق الأنبياء وتصديق الله تعالى إياهم بالمعجزات، فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم بدليل العقل، ويناقض مدلول المعجزة جواز الكفر والجهل بالله تعالى وكتمان رسالة الله والكذب والخطأ والغلط فيما يبلغ والتقصير في التبليغ والجهل بتفاصيل الشرع الذي أمر بالدعوة إليه»[١].

٤ ـ النشاط العلمي لخدمة المنهج:

أثرت الرحلات العلمية لفقهاء الصحابة ﷺ في تأسيس المدارس الفقهية، فقد تنقلوا في الأمصار حاملين معهم فقه الكتاب والسُّنَّة، وحيثما حلوا كان لهم تلامذة تلقوا عنهم العلم، ووضع فقهاء الصحابة أسس وقواعد منهجية قامت عليها مدارس الفقه، فكان في مكة عبد الله بن عباس ﷺ، ومن تلامذته الكبار: مجاهد بن جبر، وعطاء بن أبي رباح، وطاووس بن كيسان.

وكان في المدينة زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، وتخرج بكبار الصحابة فيها فقهاء المدينة السبعة[٢]، وكان في الكوفة عبد الله بن مسعود وبمنهجه اتصل فقه أبي حنيفة[٣]، وكان في البصرة أبو موسى الأشعري، وفي الشام معاذ بن جبل، وفي مصر عمرو ابن العاص ﷺ، ونشطت حلقات العلم وأقبل عليها الدارسون بشغف كبير، وأخرجت تلك الحلقات نبغة الفقهاء والمفسرين والمحدثين.

٥ ـ المنهج حاكم على جهد الفقيه:

إذا نظرنا في مدونات الفقه الحنفي كنموذج في هذا السياق رأيناها تشرح منهج المذهب في الاستدلال بالنصوص بما ينفي ما يردده المعاصرون تبعاً للمستشرقين في وصف الحنفية بالخروج عن النص، والحق أنه ولو كان فقههم رأياً لما استقر لهم منهج، وفروعهم تدل على منهج منضبط يذعن للنص، وانقيادهم لأصول المنهج أفرز شدائد سلك فيها غيرهم مسالك التيسير، وأمثلة ذلك كثيرة منها لو تطيب المحرم ناسياً

---

(١) المستصفى ٢/ ٢١٧.

(٢) فقهاء المدينة السبعة هم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد، وسليمان بن يسار، وفي السابع ثلاثة أقوال: فقيل: سالم بن عبد الله بن عمر، وقيل: أبو سلمة بن عبد الرحمٰن، وقيل: أبو بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام.
ينظر: تهذيب الاسماء واللغات ١/ ١٦.

(٣) تاريخ بغداد ١٣/ ٣٣٤.

فلا فدية عليه عند الشافعية، وتجب عليه عند الحنفية، ولا زكاة في حلي المرأة عند الشافعية، وتجب فيها عند الحنفية، ومن تكلم ناسياً بطلت صلاته عند الحنفية ولم تبطل عند الشافعية، والأضحية واجبة عند الحنفية سُنَّة عند الشافعية[1]، والقهقهة تنقض الوضوء أثناء الصلاة عند الحنفية[2] ولا تنقضه عند الشافعية إلى غير ذلك من الفروع التي تدل على الانقياد لحكم المنهج وصحة الاتباع للنصوص.

٦ ـ النص والمنهج:

من خصائص المنهج الفقهي أن مبادئه وقوانينه مذعنة للنص أولا، ومؤيدة بالعقل ثانيا، وهذه خصوصية لا تعرفها مناهج العلوم الحديثة، بل هي ميدان التهكم والإنكار من القراءات المعاصرة؛ لأنها تشرع لنفسها وجوهاً من الفهم المتكئ على عدد من المناهج التي تصفها بالعلمية، وتُقصي بصفة نهائية مبادئ المنهج المقررة نصّاً وعقلا.

وذلك التفرد المصدري للمنهج لا يصد عن الاستفادة من كل المناهج في قراءة النصوص واستنباط الأحكام في ضوء ما يقره النص من معطياتها.

٧ ـ صياغة المنهج:

أثمرت قراءة الشافعي للنصوص وحركة الفقه منذ العهد النبوي صياغة محكمة لقوانين الفهم الرشيد، تلقاها بعد الشافعي جهابذة الأصوليين؛ فكان علم أصول الفقه، وهو علم مكين يعرض على العلماء والخبراء مواده للمناقشة والنقد في كل جيل، وهذا خير للمعرفة من إنكاره جملة وجعله اختراعاً شافعيا كما يذهب إلى ذلك بعض القراء المعاصرين.

ثبت أن النبي ﷺ وضع منهجاً لقراءة النصوص الشرعية، ولم يواجه النص في قراءته صعوبات جوهرية في عصر الصحابة، إذ كانوا أقدر ممن جاء بعدهم على فهم النص وفق مقاصد الوحي، وعنهم أخذ التابعون منهجهم في الاستنباط، لكن لماذا تأخرت هذه الصياغة إلى زمن الشافعي؟

الجواب لدى القراءات المحدثة سيكون.. هكذا رأى الشافعي، وهكذا كانت وجهة نظره، وما دامت المسألة رأي خاص بالشافعي فلا حرج أن يصل ذلك ببعض القراء المعاصرين إلى القول بأن «فهم الكتاب والسُّنَّة وتأويلهما على نحو فهم الشافعي وتأويله، لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به»[3].

---

(١) تنظر تلك المقارنات في: تخريج الفروع على الأصول ٩٤ ١٠٩، ٣١٧.

(٢) ينظر: المبسوط، السرخسي ١/ ٧٧.

(٣) لبنات ١٤٣.

هذا إذا كان الجواب حذراً يتوخى عدم إثارة القارئ الذي يعرف من هو الشافعي، ويدرك أن عمله في الرسالة من معطيات النصوص وثوابت الملة المتفق عليها، وأنه كان عملاً معروضاً على العقل الإسلامي في زمنه ولا يزال إلى اليوم معروضاً على النقل والعقل معا.

لكن من القراء المعاصرين من لا يراعي ذلك، ويرى عمل الشافعي فرضاً من الحيلة المدفوعة بعوامل كثيرة، وخلاصة موقف القراءات المعاصرة من المنهج يصرح به عبد المجيد الشرفي؛ فهو ينكر أن يكون هناك أي تواصل أو استمرار بين سلوك النبي ﷺ وسلوك الصحابة ثم التابعين فتابعيهم، ويصف تلك الاستمرارية بالوهمية[1].

وهذا موقف متفق عليه عندهم، بل لا تكاد تخلو منه مقالة من مقالاتهم، لا يوجد منهج فقهي جدير بالاتباع، لا يوجد ضوابط منهجية فلسفية ثابتة يقرها العقل ويعجز عن نقضها، والمعنى أن الفقه الإسلامي لا يسير بمنهج تواصل بناؤه منذ العهد النبوي وبرزت معالمه في المدارس الفقهية الأربعة!

لكن تاريخ الفقه الإسلامي يثبت اتصال المنهج بطريقة معاكسة لتفسيرات القراءات المعاصرة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع[2]، واجتهاد الرأي، والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام، أمر معروف من زمن أصحاب محمد ﷺ والتابعين لهم بإحسان، ومن بعدهم من أئمة المسلمين، وهم كانوا أقعد بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم»[3].

والثابت أنه مع توسع رقعة الإسلام وكثرة الداخلين فيه من غير العرب برزت مشكلات في فهم لغة النص تفرعت عنها مشكلات كلها تدور في فلك النص من جهة فهمه وفق مقاصد الوحي وأحوال التنزيل.

ومن المعلوم أن مدرسة الحجاز توسعت في الرواية وحفظ الآثار، وبنت أغلب فقهها على الأثر، وتوسعت مدرسة العراق في الرأي، وبنت أغلب فقهها عليه، وكان لا بد من ضوابط منهجية تضع أسس الأخذ بالأثر والرأي معاً يتم استدعاؤها من النصوص ومن إضاءات فقه الصحابة وبينات العقل السليم.

---

(١) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٥٠.

(٢) الإجماع في اللغة: الاتفاق ويأتي بمعنى العزم، وفي الاصطلاح الأصولي هو: «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور».
ينظر: العدة ١/ ١٧٠؛ إرشاد الفحول ١/ ١٩٣.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٤٠١.

ولا بد مع ذلك من صياغة قوانين لضبط النظر في النصوص واستنباط الأحكام، ثم كانت الحاجة ملحة لشرح ذلك المنهج وبيانه وصياغته وتدوينه، وتبعاً لابن خلدون فقد احتاج الفقهاء إلى «. . . تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه، وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان[1] والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس»[2].

صاغ الإمام الشافعي قوانين الاستنباط، وصياغة هذه القوانين لا تعني مجرد نقلها عن السلف من الصحابة والتابعين والتعبير عنها بلسان الشافعي تبرعاً منه بوجهة رأي مجردة عن الإنتاج المستند لقواعد منطقية وعقلية راسخة، فهذا ما تردده القراءات المعاصرة ولا دليل لها عليه.

والحقيقة أن صياغة الشافعي للمنهج تأسست على استقراء واسع للنصوص ودراسة ظافرة للمرحلة التنفيذية لأصول النظر التي حققها فقهاء الصحابة ومن جاء بعدهم من فقهاء التابعين.

تولى الشافعي إذاً صياغة المنهج ورسم المعالم مستفيداً من تجربته في الجمع بين مدرستي الأثر والرأي، ومثالا لم ير وفق رؤيته ضرورة عموم البلوى لقبول أحاديث الآحاد على ما ذهب إليه الحنفية، مكتفياً بسلامة السند والمتن من القوادح، وخالف الإمام مالك في عمل أهل المدينة[3]، ولخص قضايا المنهج الفقهي بعبارات واضحة ومختصرة مدعمة بالتطبيقات مبيناً أصول الاستدلال ومصادره وطرائق التمرس فيه دافعاً لمخاطر تجزئة النص بفصل القرآن عن السُّنَّة، مبيناً حدود الاجتهاد ومسالك الاختلاف، منبهاً على الإخفاقات التي منيت بها بعض الفرق والاتجاهات التي شذت عن أصول النظر القادمة من نصوص الكتاب والسُّنَّة وتطبيقات الصحابة والتابعين.

---

(١) البيان في الاصطلاح الأصولي كما عرفه الإمام الشافعي اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع مما أبان الله لخلقه من الشرع، يريد بها موارد معرفة التكليف وأصوله، مما يكون بالقول أو بالفعل أو بالإشارة أوبالعقل. ينظر: الرسالة ١١١.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٣٨.

(٣) ينظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي ٢/ ٤٧٢.

الفصل الثالث

الإخفاق في المنهج

جذور من الماضي

لم تنفرد القراءات المعاصرة بزعزعة المنهج والاشتغال بنقضه فهي مسبوقة بمثل هذا الفعل، وإنما الجديد من أمرها فرض مناهج بديلة تصر على صدق فروضها وصحة وسائلها، ويمكن معرفة تاريخ الخروج عن المنهج في خلال النماذج الآتية:

١ ـ القول برفع فريضة الزكاة بموت النبي ﷺ:

من أمثلة الخلل في فهم النصوص القول بعدم وجوب الزكاة بعد وفاة النبي ﷺ، جاء في الحديث الصحيح عَن أَبي هُرَيْرَةَ ﷺ قال: «لما توفي رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلـٰه إلا الله، فمن قال لا إلـٰه إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله، فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه، فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»[١].

يتجلى في هذا النص الفرق بين القراءة الفقهية والقراءة التي اكتفت بإيحاءات عقلية غير مرشدة[٢]، وتظهر في قراءة الصدِّيق ﷺ لنصوص الكتاب والسُّنَّة محددات تحكي

(١) صحيح البخاري ٩٦، كتاب الاعْتِصَامِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّة ٢، باب الاقْتِدَاءِ بِسُنَنِ رَسُولِ اللهِ ﷺ برقم (٧٢٨٥)؛ صحيح مسلم ١، كتاب الإيمان ٨، باب الأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ ويقيموا الصلاة، برقم (٢٠).

(٢) لم يفت القراء المحدثون الإشارة إلى هذه القراءة ووصفها بأنها من قبيل تنوع القراءات للنص بين قوى متكافئة، فمانعي الزكاة في نظر بعض القراءات المحدثة كانوا يمثلون قراءة مقابلة لقراءة الصديق ومشروعة مثلها، والأغرب من ذلك تفسير اختلاف عمر مع الصديق في قتال مانعي الزكاة بأنه ترجيح من جهة عمر لرفع الزكاة!! =

سلامة المنهج في التعامل مع النص وإخفاق القراءة المعاصرة لها، منها الآتي:

أ ـ تكاليف الشريعة الواردة في القرآن أو السُّنَّة القولية منها والفعلية شرع لا يبدل في حياة النبي ﷺ ولا بعد وفاته، لا يخص زمن النبوة ولا شخص الرسول ﷺ، وهو كذلك ثابت لا ينتقص منه، ويظهر في هذا المعنى فقه الإمام البخاري[1] رحمه الله، إذ خرج الحديث في كتاب «الاعتصام» بالكتاب والسُّنَّة، أما مانعو الزكاة ففهموا أن ما فعله ﷺ من جمع الزكاة كان رأياً له استجيب له لمقام نبوته وليس تشريعاً يجب الانقياد له في كل زمان ومكان، وإن كان منهم من لم يثبت الإيمان في صدره فلما وجد فرصة للردة نكص على عقبيه.

وفي كل حال لم يجد القوم في أنفسهم حرجاً من الاستدلال بالقرآن على فهمهم، فقد ورد أن منهم من احتج بقوله ﷺ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [التوبة: ١٠٣]، قالوا: شرط وجوب الزكاة صلاة النبي عليهم، وقد انتفى ذلك بوفاته ﷺ، فلا يمكن تحقق السكن الذي ذكرته الآية إلا بوجود النبي ﷺ وحده، عبر عن ذلك أحدهم شعراً فقال:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فواعجباً ما بال ملك أبي بكر؟
أيورثها بَكراً إذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الظهر[2]

ب ـ العقل سبيل إلى فهم الأحكام في حدود ما يدركه، وفق ما يمده به النص من الضوابط والمعارف، جاء في إكمال المعلم «قال الإمام: فيه دليل على القول بالقياس»[3]، يشير إلى قياس الزكاة على الصلاة في الوجوب، وقياس قتال مانع الزكاة على قتال منكر الصلاة، وهنا يظهر الفرق بين المقدمات التي عدها المرتدون عقلية وأقاموا عليها الحكم بعدم وجوب الزكاة والقياس العقلي الرشيد الذي سلكه أبو بكر رضي الله عنه.

ج ـ قُرئ هذا النص مبتوراً عن النصوص التي تفرق بين شخص النبي ﷺ وخلود التشريع، والنصوص التي تدل على وجوب الزكاة مقرونة بالصلاة، وكون الزكاة أحد

= ينظر: تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني ٤٨؛ وينظر: القرآن والتشريع ٤٤.

(١) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجعفي البخاري، أبو عبد الله، الإمام الحافظ مصنف الجامع الصحيح، وله أيضاً الضعفاء، والأدب المفرد، توفي (٢٥٦هـ).
ينظر: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٦٧؛ طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢١٢.

(٢) من الطويل، نُسب لجرول بن أوس، المعروف بالحطيئة، قاله لما ارتد بعد وفاة النبي ﷺ، ونسب للحارث بن سراقة بن معدي كرب.
ينظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة ١٨٣؛ البدء والتاريخ، البلخي ٢/ ١٩٣؛ الكامل في اللغة، المبرد ٢/ ٥٠٩.

(٣) ينظر: إكمال المعلم، القاضي عياض ١/ ٢٤٢.

أركان الإسلام، وكون الإسلام الدين الخاتم الذي لا يقبل الله سواه، ومن ابتغى سواه فهو من الخاسرين، وأنه أمر ونهي ومنهج وسبيل وحكم ودليل.

إن فهم النص في ضوء بقية النصوص هو الذي حير الفاروق عمر ﷺ في شرعية قتالهم وهم ناطقون بالشهادتين، مع يقينه بوجوب الزكاة عليهم، ورده لتأويلاتهم الباطلة، وهو ذات المنهج الذي فهم به الصديق ﷺ وجوب قتالهم، وبجلاء الحق رجع عمر إلى فهم أبي بكر.

٢ ـ النكاح في العدة:

هذه صورة من صور الجهل بالأحكام وعدم الرجوع إلى أهل الذكر، ولم يتساهل الصحابة في إنكارها وتأديب من زل فهمه بها؛ حتى لا يعبث بالأحكام عابث، جاء في الأثر أن رشيد الثقفي[١] طلق امرأته البتة، (فنكحت في عدتها، فضربها عمر بن الخطاب، وضرب زوجها بالمخفقة[٢] ضربات، وفرق بينهما، ثم قال عمر بن الخطاب: أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوج بها لم يدخل بها فرق بينهما، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول، وكان خاطباً من الخطاب، فإن كان دخل بها فرق بينهما، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول، ثم اعتدت من الآخر ثم لم ينكحها أبدا)[٣].

وهنا بدا هذا الفهم عوجاً؛ لتجاوزه حكماً ثبت بالنص في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

ويقترب بنا تصرف الفاروق ﷺ من واقع فقهاء الصحابة ونظرتهم لأحكام الشرع، وعدم تهاونهم في الأخذ على يد من عبث بها بقصد وبغير قصد، وعلى ذلك المنهج سار التابعون ومن بعدهم ناصحين أمناء يعلمون الأحكام ويسددون الأفهام ويردون الناس إلى جادة الحق ويكشفون عوار الفهم الذي تمليه الغفلة ويقوده الجهل أو تعمد الغواية.

---

(١) رُشَيد الثقفي، بضم أوله، وفتح ثانيه، قيل هو رويشد الثقفي، الطائفي، أبو علاج، الذي حرق عمر بيته لبيعه الخمر فيه، عده ابن حجر في الصحابة لكبر سنه في عهد عمر، وعده النووي من التابعين.
ينظر: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٩٠؛ الإصابة ٢/ ٤١٥؛ تعجيل المنفعة، ابن حجر ١/ ٥٣٩.

(٢) المِخْفَقَة: اسم لشيء عريض يُضرب به، وقيل: سوط من خشب، وهي هنا الدِّرة التي كان عمر يضرب بها.
ينظر: المخصص، ابن سيده ٢/ ٥٣؛ النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/ ١٣١؛ الآلة والأداة، الرصافي ٣٤١.

(٣) الموطأ (رواية يحي الليثي) ٣٦٤، برقم (١١٢٧)؛ مصنف عبد الرزاق ٦/ ٢١١؛ مسند الشافعي ١/ ٣٠١؛ السنن الكبرى، البيهقي ٧/ ٤٤١؛ معرفة السنن والآثار، البيهقي ١١/ ٢٢٥.

الفصل الرابع

القراءات المعاصرة في مواجهة المنهج

المبحث الأول: مقدمات نظرية في منازعة المنهج.
المبحث الثاني: استدعاء المناهج البديلة.

المبحث الأول

مقدمات نظرية في منازعة المنهج

أولاً: المنهج بين الشك والإنكار:

تبدأ القراءات المعاصرة عملها في الإعراب عن موقفها من المنهج الفقهي من السؤال عن الآلات المسيرة لحركة الاستنباط التي يمارسها الفقه الإسلامي هل تؤول إلى منهج رسخت قواعده أم حالة خطابية تزعمها الفقهاء لفرض منهج لا وجود له؟

ولذلك تدعم القراءات المعاصرة رأيها في أن الشافعي اخترع المنهج، وقيد به العقل الإسلامي بإنكار وجود منهج في عهد الصحابة والتابعين، وفي ذلك يرون أن «الرجوع إلى القرآن الكريم لم يكن في ذلك العهد شيئاً معمولاً به بصفة مطلقة ومنتظمة»[1].

والصحابة والتابعون كانوا فقط يبحثون عن حلول عملية تلبي رغبتهم في الطاعة لله فيختارون ما يدلهم عليه الذوق السليم، ولم يكونوا يقصدون تشييد منظومة فقهية متشعبة[2].

وبدأت عملية اختراع المنهج من القرآن «. . . باعتباره عنصراً تكوينياً أولياً ما فتئت أهميته تتعاظم ويتسع حضوره في هذه الثقافة منذ فرضت سلطة الخلافة مصحفاً موحدا، والحديث النبوي، وذلك بتحويل الروايات الشفوية لأقوال الرسول إلى سُنَّة ما لبثت أن ارتقت إلى درجة الكتاب من عصر الشافعي»[3].

وبهذا التقرير المختصر تضع القراءات المعاصرة صورة القواعد التي بني عليها المنهج؛ فالقرآن فرضته السلطة فتعاظم شأنه، والسُّنَّة شفويات رقاها الشافعي فأصبحت مصدراً للتشريع كالقرآن!

(١) القرآن والتشريع ٢٢.

(٢) ينظر: القرآن والتشريع ٢٥.

(٣) إسلام المتكلمين ١٢٦؛ ونفس المعنى في: سدنة هياكل الوهم ٧.

وتقسيم القرآن إلى مكي ومدني حيلة اخترعها الفقهاء ليمنحوا أقلامهم حق التشريع باسم النسخ[1]!

ومن الإجراءات العملية لزعزعة المنهج تحويل مواده إلى ظاهرة من الظواهر الفكرية اسمها التأصيل، ودراستها على جهة الحدوث المنبثق من حاجات اجتماعية زمانية ومكانية، وتجزئة مواد ذلك التأصيل الذي اخترعه الفقهاء وتحاول استثماره الحركات الإسلامية المعاصرة لتثبت اختصاصها بالسير تبعاً للوازمه[2].

ومن هذا الموقع تبدأ القراءات المعاصرة تنفيذ موجبات الرؤية الخاصة للنص؛ فالتواصل مع مفاهيم متجددة للنص، واستمرار عطاءات النصوص هو في نظر أركون وهم ساق إليه وهم آخر اسمه التأصيل، والتأصيل عند أركون محال كما يعبر عن ذلك كتابه «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل».

وسيتضح لنا من خلال البحث أن أركون كان يكتب بجرأة، وهذه صفة إيجابية، خلافاً للكثير من القراء الجدد الذين أنفقوا جهداً كبيراً في تغليف الأفكار وسترها، وأغلبهم يوافق أركون ومن مختلف مواقع الكتابة والتأليف، ويباركون إنكاره للمنهج الإسلامي في التعامل مع النص، ويرون التأصيل مستحيلا، لكنهم في الحقيقة يشرعون للناس أصولاً سخروا لزراعتها في حقل الفكر الإسلامي كل جهد وطاقة، فآض إنكارهم للتأصيل حربا على المنهج الإسلامي وليس إنكاراً لإمكانية التأصيل ذاته؛ لأنهم يفرضون أصولا يعتبرونها حقاً مطلقا، وعرضهم لمشروعاتهم يشهد بذلك[3].

والسائد في تآليفهم أن الصحابة لم يكن لهم نصيب في تأسيس منهج لقراءة النص الشرعي، وكل ما فعلوه لا يتعلق إلا بالثقافة البيانية الشفوية، «وليس بمحاولات علمية واعية ترمي إلى التشريع لتلك الثقافة، أعني ضبط أصولها، ووضع قوانين لتفسير نصوصها»[4].

وهذا ما يتبين من خلال قراءات اجتهادات الفاروق عمر ﷺ بصفة خاصة، والاحتفاء بما أرادت له هذه القراءات أن يكون خروجاً عن النص القطعي خضوعاً للواقع، وهذا الكشف كغيره منقول عن المستشرقين[5].

---

(١) ينظر: إسلام الفقهاء ٢٢؛ الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٦٠.

(٢) ينظر: الإسلام المعاصر (قراءة في خطاب التأصيل) ١٣٩، وما بعدها.

(٣) ينظر مثالاً لجهودهم في التأصيل: نقد النص، تصدير الطبعة الثانية.

(٤) بنية العقل العربي، الجابري ٢١.

(٥) رأى Coulson: أن الخلفاء الراشدين قرروا أحكاماً لم ترد في القرآن، مستمدين هذا الحق من الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩]؛ ولذلك جاء نشاطهم التشريعي غامضاً، ولهذا الرأي حضور واضح في كتابات القراء المحدثين. =

ثانياً: عزل المنهج:

من أبرز سمات القراءة الجديدة للنص الشرعي ذات العلاقة بالمنهج قراءة النص بمعزل عن أسس النظر فيه، وتلك الأسس هي المنهج الذي شرحه النص القرآني والنص النبوي، وتلقاه فقهاء الصحابة عن النبي ﷺ، ونفذوا موجباته، وترسخ بعد ذلك بأقلام الفقهاء، وأجمعت الأمة على ضرورة الانقياد له.

ومعركة القراءات المعاصرة هي أولاً وأخيراً مع المنهج، فهي ترفضه بقوة، وتدرك أنها لو قبلت ولو ببعضه لعجزت عن نشر شيء من مشروعها.

ومع ذلك فهي تدرك أيضاً أن عزل منهج علمي مكين ومؤسس لا يعني إلا مجافاة لمسلمة المنهج في أي علم، وأن اتهام الشافعي بأنه ألف الرسالة لغرض سياسي لا يصدقه نابه؛ لأن الأمة تعرف على التمام من هو الشافعي، فسيرته كالشمس وضوحاً، ولا يخفى على العقلاء عدالته وفضله، وذكاؤه وحذقه، وبيانه وسعة علمه وقوة مداركه، والعقلاء يردون تنقص الشافعي بمثل رفضهم لمن يتهم آينشتاين بقلة فهمه لقوانين الفيزياء.

وإنكارهم أو محاولة تصغير اسم الشافعي لأنه من الماضي رغم اشتغالهم به يوقعهم في حرج كبير، فلازم ذلك أن ينكروا عظماء الغرب؛ لأنهم من الماضي أيضاً، وهذا ما لا يقدرون عليه في الحقيقة.

ومع ذلك فغمز الشافعي مقدمة ضرورية للسخرية من المنهج ورفضه، ومن ثم عزله كلياً عن العمل، وتهيئة البيئة الثقافية والفكرية لاستقبال البديل.

وعلى المتلقي أن يتحرر من كل ما يسمى منهجاً لقراءة النص الشرعي، وإلا فكيف يكون ناقداً ومفككا يفكك ليشرع لنفسه ولا يرضى بإرادة تتحكم في رأيه؟ عملاً بما يقررون أن «التفكير النقدي الفعال والحيوي يبتكر ويتجدد بالتحرر من الضوابط التي يتقيد بها حراس العقائد وحماة الهوية، أو بخرق القواعد والمعايير التي يلتزم بها أصحاب المدارس وبناة النماذج وهواة التأصيل والتأسيس»[1].

ثالثاً: فرضية التعدد:

إنكار وجود المنهج الفقهي من أعسر الخيارات المنتصبة أمام القراءات المعاصرة؛ لحرصها على إقناع المتلقي الذي لا يتصور أن أحكام الشريعة منذ العهد النبوي إلى اليوم كانت تهيم على وجهها بلا منهج حتى ظهرت مناهج القراءات المعاصرة.

= ينظر: A History of Islamic Law (في تاريخ التشريع الإسلامي) Coulson ٤٨، ٤٩.

(١) نقد النص، التصدير.

لأجل ذلك فتحت مسارا آخر تؤكد فيه على أهمية المنهج لكنها ترى أن الوعي بالمنهج يجب أن يكون «مصاحباً بالإقرار بتعددية المنهج في معالجة النص الديني، وعدم التسليم بمنهج بعينه دون آخر»[1].

وتعد الدعوة إلى تعدد المناهج مرحلة أولى، تعقبها مرحلة القبول بمناهج متعددة إلا المنهج الفقهي الأصولي الإسلامي الذي سيتم الشطب عليه؛ لما سيصفونه به من السطحية والبلى وعدم القدرة على مواكبة الجديد المعاصر.

وفي سبيل ذلك لم يتردد عبد المجيد الشرفي وهو يقدم لأحد تلامذته في وصف موقف الناس من اتجاهات القراءات المعاصرة بأنه بسبب مخالفة تلك القراءات لما ألفوه واعتادوه[2]، وبذلك تحول رفض الانحراف عن المنهج إلى تمسك بعادات يصعب مفارقتها!

وجدير بالتنبيه أن القراء الجدد يدَّعون مناهج لا منهجاً واحداً، فأركون مثالاً كان يعتبر نفسه منقذاً للنص عندما أقبل مفسراً بأدوات ومناهج حديثة لا يعلم التقليديون عنها شيئاً، فهو يدعو إلى«استخدام مجموعة مناهج متشابكة من ألسنيات وعلم اجتماع، وأنتربولوجيا، وتاريخ»[3].

وبعد شبكة المناهج هذه لا بد من معرفة المصطلحات الحديثة حيث «لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين، مثلهم مثل أسلافهم القدامى الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح فهم الموقف الأصولي والموقف السلفي دون إحداث التضاد بينهما»[4].

رابعاً: تاريخية المنهج:

عبد المجيد الشرفي نموذجاً دعا إلى تطبيق مقتضيات التاريخية على المنهج نفسه، فبدلاً عن اعتبار المنهج مجموعة من الضوابط المجردة عن الزمان والمكان تحول تلك القواعد والضوابط إلى عمل تاريخي يمكن إهماله وإلغاء دوره، وفي ذلك دعا إلى اعتبار «منظومة الشافعي الأصولية صالحة ما كانت الظروف التاريخية مشابهة لظروفه»[5].

وإذا كانت قراءة النص ظرفية وتاريخية تابعة للبيئة ونابعة منها وعائدة إليها، لا

(١) إسلام المجددين ٦٢.
(٢) ينظر مقدمة الشرفي لكتاب: جدل الأصول والواقع.
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٢٥.
(٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٢٣.
(٥) لبنات ١٤٣.

ثوابت لها ولا قواعد للفهم منها، فلماذا بذل الصحابة كل تلك الجهود لحفظ النصوص بدون استثناء، ومنها النصوص التي تبين سبل الاستنباط وتشرح ضوابط الفهم الصحيح؟

لقد كانت جهود الصحابة في التعامل مع النص بدافع من إيمانهم بأن نصوص الكتاب والسُّنَّة دين له الأمر والنهي، ونظام حياة وليس تزكية وموعظة فحسب، ورحلتهم في طلب الحديث واجتهادهم لضبط الرواية كان بدافع معرفتهم بما يجب عليهم من البلاغ لدين رضيه الله للعالمين حتى يرث ﷻ الأرض ومن عليها.

ولم يكن متوقعاً منهم غير ما قاموا به عملاً بنصوص تأمر بالنظر والتفكر ونصوص تأمر بالبلاغ، وأخرى تأمر بالاعتصام بالكتاب والسُّنَّة وتحذر من فتنة الفصل بينهما، وأخرى تؤكد عالمية الإسلام ونسخه للشرائع قبله، وثباته وحجته وكماله وحكمه، ويستبعد بعد ذلك أن يظن ظان أن الرسول ﷺ إنما زكى وأصلح وعلم من صحبه فقط، ولم يضع منهجاً لحفظ الرسالة وتبليغها؛ لتبقى مهيمنة موجهة إلى سواء السبيل.

خامساً: تهميش القراءة المنهجية:

يعرف أصحاب القراءات المحدثة المقصود بالقراءة المنهجية، ويرون في مشروعاتهم بديلاً قادراً على تفسير الإسلام تفسيراً جديداً يلغي كل مفاهيمه التي رسخها المنهج الفقهي، ويطلقون على القراءة المنهجية ألقاباً متعددة بعضها وصفي وبعضها يحمل معنى اللمز والانتقاص من وجهة معتقدهم.

وللمثال يطلق عليها الجابري (تفسير الخطاب الديني) وفيه إشارة مقصودة إلى أن القراءة الفقهية سطحية ظاهرية بناءً على أن التفسير (عند القراء المعاصرين) يشتغل بظواهر الألفاظ بخلاف التأويل النافذ إلى أعماق النص، ويسميها (القراءة السلفية) تعريضاً بقيامها على منهج السلف المستمد في أصله من القرآن والسُّنَّة، ويسميها أيضاً (القراءة التراثية) إشارة إلى كونها في نظره قديمة وبالية وغير صالحة لعصرنا؛ لذلك وصفها بأنها انخراط في إشكاليات المقروء، والتراث يحتويها، ولا تستطيع أن تحتويه؛ لأنها التراث يكرر نفسه[(١)].

ومع ذلك فأوصاف الجابري ذكية مقارنة بأوصاف غيره من رواد القراءات المعاصرة تمشياً مع منهجه الموغل في التورية والحذر.

ويطلق عليها أركون (محاولات تأصيل النص) إشارة إلى مذهبه في استبعاد القراءة المؤسسة على أصول معتمدة، وإنكاره للمنهج الفقهي الضابط لحركتها، ويسميها أيضا

---

(١) ينظر للجابري: التراث ومشكل المنهج، ضمن (المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية) ٧٧؛ نحن والتراث ١٧.

(القراءة الفقهية) وهذه التسمية أوضح ما يدل على حقيقتها في مقابلة القراءات المحدثة الهادمة للفقه وأصوله، وإن كان أركون هنا ينتقصها بهذه التسمية، ويسميها أحياناً (القراءة التبجيلية) أو (القراءة الإيمانية)[1].

وغني عن البيان أن البون شاسع بين وصف القراءة بالفقهية ووصفها بالتبجيلية، فهي منهجية بامتياز إذا نُسبت إلى الفقه، وشعورية مفرغة من لوازم المنهج إذا وصفت بالتبجيلية، لكن هذا لم يكن محل عناية من أركون؛ لأن الفقه في نظره لا يعني شيئاً جديراً بأدنى ملاحظة.

وهذا ما يصم تسمية أركون للقراءة التي عليها فقهاء الشريعة بالتبجيلية بأنها جزء من حالة الاستنساخ غير المشروع لتجربة الغرب مع نصوصه الدينية، الأمر الذي لم نجزم به إلا بعد الوقوف على براهينه في المنطلقات المنهجية للقراءات المعاصرة.

وجميع إطلاقات أركون هذه تقف على خط واحد في مقابلة قراءته هو التي يطلق عليها (القراءة العلمية)، وأوصاف أركون التي حاول إلزاقها بالقراءة الفقهية نافرة عن أصول المنهج الفقهي تمشياً مع منهجه الصريح في الثورة على الفقه ومناهجه؛ ولهذا نُقد على وصف قراءته بالعلمية من الداخل[2].

والقراءة الفقهية عند طيب تيزيني هي (القراءة المهيمنة) إشارة إلى اعتراضه على المنهج الشرعي المعتمد في استنباط الأحكام، ورؤيته الجديدة في الثورة عليه ونقض أصوله، ويسميها أيضاً (القراءة المتشددة أو المغلقة)[3] إشارة إلى احتمائها بمنهج يراه مغلقاً على الرؤية المحدثة للقراءة وما يجب أن تكون عليه من وجهة نظر القراءات المعاصرة.

ويطلق عليها عبد المجيد الشرفي (القراءة التقليدية) إشارة إلى انتهاء صلاحيتها في نظره وضرورة استحداث قراءة جديدة تحل محلها، وأحياناً يطلق عليها موافقة لأركون (القراءة الإيمانية) وفي تقسيم آخر يسميها (القراءة الأثرية) و(القراءة التفسيرية)، وتقلده في ذلك تلميذته ناجية الوريمي مضيفة وصفها بأنها غير مجدية، ونفس الوصف

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٧٦، ١٠٣، وليست هاتان التسميتان لأركون؛ فقد نقلهما عن مقالات المفكرين الغرب فالإنجليزي (صاموئيل تايلور) Samuel Taylor يصف القراءات الظاهرية للإنجيل بأنها قراءات تبجيلية، وكان يعترض بهذه التسمية على اللاهوتيين الذين عارضوا العلم، ونصروا التفسير الحرفي للإنجيل.
ينظر: مقدمة في الهرمينوطيقا ١١٠.

(٢) انتقد علي حرب هذه التسمية؛ ورأها توحي بأن قراءات الفقهاء لم تكن علمية، وهذا من وجهة نظره ادعاء منفر يصعب على القارئ قبوله، ينظر: نقد النص ٨٠.

(٣) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١١؛ الإسلام والعصر تحديات وآفاق ١٢٥.

استعمله واضع كتاب «إسلام المجددين»[1]، ويعمم بعضهم فيصف القراءة الفقهية بالقراءة الدينية[2]؛ لما اعتقده من أنها لا تصلح لعمارة الدنيا، ونفس المعنى وقر عند من أطلق عليها «القراءة اللاهوتية[3] الأسطورية» جاعلاً في مقابلها «القراءة الناسوتية التاريخية»[4].

والقراءة الفقهية عند بعضهم تعبير عن خصائص المنهج الذي التزم به الفقهاء منذ أربعة عشر قرناً؛ فهي تأصيلية ورجعية وسلفية وشمولية وكليانية ونصية ومتعالية[5].

---

(١) ينظر: الإسلام والحداثة ١٢٩؛ لبنات ١٠١، ١٠٥؛ في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، د. ناجية الوريمي بو عجيلة ١١؛ إسلام المجددين ٥٦.

(٢) ينظر: مواقف نقدية من التراث ١٢.

(٣) اللاهوت قيل: عبرانية نقلها المتصوفة من الإسرائيليات، وقيل: عربية من لاه أضيف إليها الواو والتاء كرحموت وجبروت، واللاهوت Theology مصطلح يطلق على علم العقائد النصرانية، وهو نظام من التفكير يقوم أولاً على معطيات الإيمان، ويقابله التفكير الذي يلغي الإيمان ويعتمد على العقل وحده، وموضوعاته الرئيسية هي: الله، الإنسان، العالم، الخلاص، البعث، الحساب، والمشتغلون بنسخ التجربة الغربية يفرضون المصطلح على العقيدة الإسلامية ويظنون أنه يحمل نفس المعطيات.

ينظر: تاج العروس ٣٦/٤٩٦؛ الموسوعة العربية العالمية ٢١/٥٣.

(٤) ينظر: نقد النص ٢٠٥.

(٥) ينظر: الإسلام المعاصر (قراءة في خطاب التأصيل) ٢٣.

المبحث الثاني

استدعاء المناهج البديلة

مدخل المنهج البديل من أبرز العوامل التي أظهرت القراءات المعاصرة، وهو في الوقت نفسه من كبار مشكلاتها وأهم وسائل حديثها عن حتمية التجديد، والمنهج عموماً من الذرائع الفاعلة في تصدير هذه القراءات بناءً على ما تصنعه من الربط بين النهضة والمنهج الذي تفترض القراءات المعاصرة أنه لا بد أن يستورد من الغرب الذي جرب مناهج نهضت به، وتفترض أيضاً أن الفكر الإسلامي فقير إلى مناهج حديثة تعيد صياغته صياغة عصرية مطورة، وهذا الافتراض هو المقدمة الناطقة بموقف القراءات المعاصرة من المنهج الفقهي.

ومما يجدر التنبيه إليه أن القراء المعاصرين يتفقون على جدوى المناهج الغربية في إعادة قراءة النص الشرعي، ويختلفون في شرح ذلك المتفق عليه وإقناع القارئ به، فمنهم من يجتهد في شرح موضوع التبوئة للمناهج الغربية ويبذل لذلك جهدا جهيدا كالجابري، ومنهم من يرى أن توليد مناهج أصيلة يغني عن مناهج الغرب، مع أنه في الواقع لا يقدم إلا نسخاً غربية بحروف عربية، وهذا ما عليه حسن حنفي، ومنهم من يستخدم المناهج الغربية بلا تورية كمحمد أركون.

لماذا رفض المناهج الغربية في قراءة النص الشرعي الإسلامي؟

هذا سؤال حاضر وحقيق بالوقوف عنده، وهو بصيغة أخرى: هل رصد المؤثر الغربي في ميلاد القراءات المعاصرة يطعن في مشروعيتها، أو يقلل من قيمتها على الأقل، ثم أليست حضارة الغرب جديرة بالاتباع وهي تجربة إنسانية يمكن الاستفادة منها؟

والجواب أنه ليس ثمة مانع من الإفادة من أي منهج يثبت صلاحه ومناسبه، ورفض المناهج الغربية لا يعني رفض صالح المعرفة؛ وعليه فالرفض يجب أن يؤسس على حقائق تأخذ النافع وترد السقيم.

ورفض تطبيق المناهج الغربية على نصوص الوحي مؤسس على حقائق منها:

الحقيقة الأولى: التمايز بين المناهج:

ظهرت في الغرب شبكة من المناهج لضبط طرق البحث العلمي في كل فروع المعارف، فكان للعلوم الطبيعية مناهج، وللعلوم الإنسانية مناهج أخرى، وقد تستخدم أجزاء من بعض تلك المناهج في الحقلين، وهي جزء من التجربة العقلية الخاضعة للتحولات وليست ثوابت مطلقة.

وبادر المستشرقون باستعمال تلك المناهج في دراسة التاريخ والمعارف الإسلامية، ومنها نصوص الوحي؛ لتحقيق أهداف مدروسة غير عابئة بصلاحية تلك المناهج أو سلامة نتائجها؛ لأنها كانت مشدودة إلى خلق الذرائع البحثية لتفكيك بنى النصوص الشرعية، وبعث بدائل تتفق ومشروعاتهم.

ثم تسلم القراء المحدثون مهمة البحث الاستشراقي، وتوسعوا في الشق التنفيذي الذي أنتج دعوة تحمل اسم التجديد لأجل النهضة، وهو في الحقيقة نشاط لإحلال منهجي يلغي المنهجية المنبثقة من نصوص الوحي ومعطيات العقل الإسلامي، وهذا كاف لمقاومته ورفضه لا من قبيل التعصب أو التراخي عن المعرفة لأنها غربية فهذا لا يقول به عاقل، لكن هذا الرفض مؤسس على مقدمات وحقائق أهمها فيما يتعلق ببند التمايز بين المناهج ما يلي:

١ ـ المناهج المرفوضة هنا هي تلك العاملة في قراءة نصوص الوحي (القرآن والسُّنَّة)، وما سواها من مناهج العلوم فهي ضمن حقول المعرفة الإنسانية المشتركة بين الأمم، يستفاد منها بأقصى ما يمكن للعقل الإسلامي أن يبلغه، ما لم يُثن عن وجهته ويحول لهدم أصول الإيمان وثوابت الملة.

٢ ـ توصلت الدراسات الأدبية الغربية إلى نظريات منها نظرية التلقي التي يشيد أصحابها بأهم إنجازاتها وهو وضع القارئ في مسرح الفعل المؤثر في النص، حيث أصبح له دور واضح في تجسيد المعنى؛ بسبب ما أتاحت له هذه النظرية من حرية القراءة والتأويل.

وبموجب هذه النظرية السوسيرية (نسبة إلى واضعها سوسير Saussre[1]) يكون معنى النص من القرآن أو السُّنَّة هو المعنى الذي يفهمه القارئ بما يتفق وثقافته ونظرته للحياة، وبإملاءات الظروف والرغبات، وعليه فلكل جيل فهم، بل لكل قارئ في الجيل الواحد فَهْم.

---

(١) فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussre، عالم لغويات سويسري، مؤسس البنيوية، توفي (١٩١٣م).

وإذا تحولنا إلى دور المتلقي للنص الشرعي من القرآن والسُّنَّة ألفينا قراءته مقيدةً بقوانين شرعية وعقلية مكينة، وضعها النص ذاته، قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٩]، والخروج عن تلك الضوابط ينتج قراءة هزيلة وغير مشروعة من أساسها.

٣ ـ صيغة القراءات الأدبية التي يتم إسقاطها على النص الشرعي تعتمد في بعض نظرياتها على فرضية موت المؤلف انحيازاً للموضوعية، وهذا ما يستحيل مجرد تصوره فضلاً عن تطبيقه على النص الشرعي؛ لقدسية مصدره، فهو وحي منزل من خارج حدود العقل، وفوق مداركه وتصوراته، هو كلام الله ﷻ، إرادته فيه حاضرة وبينة، ونصوص الوحي دائمة الحركة والفاعلية وبها يكون الاتصال بالله في كل زمان ومكان.

٤ ـ فلسفة التفكيك تعتمد على لا نهائية التأويل التي تعني انزلاق المعنى إلى ما لا نهاية بحيث لن يكون بإمكاننا التوقف عند معنى معين لنقول إنه معنى النص؛ لذلك توصلت التفكيكية إلى أن النص يمكنه أن يقول أي شيء، وبذلك فليس التأويل إلا نزهة كما قال (تودوروف) Todorov[(١)]، أو محلاً للتمتع بما يثيره النص في مخيلة القارئ بعبارة (رولان بارت) R.Barthes[(٢)].

وهذا الوضع التفكيكي هو الذي دفع (إيكو) Eco[(٣)] لرفض التفكيكية القائمة على الانزلاق المستمر للمعنى، بل أكد على معيار المعنى الحرفي للجملة الذي ترد به معاجم اللغة، ولا يقدر المؤول تجاوز دلالاتها[(٤)].

والقراءات المعاصرة المؤمنة بالتفكيكية تصر على أنها جزء فاعل من منهج قراءة النص الشرعي، رغم وصف حسن حنفي التفكيكية بقوله: «ينخر التفكيك في كل شيء حتى لا يبقى ما يفككه، فيفكك ذاته، وينتهي العالم كما بدأ أول مرة دون بعث أو حساب»[(٥)].

والقراءات المعاصرة تنفذ من التفكيكية شقها الأكثر تطرفاً، فليس للنص عندها أي معنى مستقر؛ لذلك لم تستثن القطعيات، كما يتضح في عرض نماذج من تفكيكها لبعض الفروع والمسائل في فقه الأحكام في ثنايا هذه الدراسة.

---

(١) تودوروف Todorov، فيلسوف فرنسي من أصل بلغاري، كتب عن النظرية الأدبية وتاريخ الفكر.

(٢) رولان بارت R. Barthes، ناقد فرنسي، عمل في مركز البحث العلمي الفرنسي ومديراً للدراسات في المدرسة التطبيقية ومشرفاً على إدارة معهد التدريب لمواد علم الاجتماع والرموز والرسوم والدلالات، درَّس في تركيا ومصر ورومانيا، توفي (١٩٨٥م).

مصدر ترجمته واجهة كتابه: لذة النص، نشر مركز الإنماء الحضاري، ط. ٢، ت: ٢٠٠٢م).

(٣) أومبيرتو إكو Umberto Eco، فيلسوف روائي ناقد إيطالي، كانت أطروحته للدكتوراه عن (توما الأكويني).

(٤) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ٦٩.

(٥) المنهج الفلسفي، د. حسن حنفي ٥٢، ضمن قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، مجموعة من الباحثين.

يضاف إلى ذلك أن التفكيكية نشأت في الأصل بحسب تأكيد (دريدا) Jacques Derrida[(١)] لمعالجة النص الأدبي وما يتعلق به[(٢)]، ثم أُميلت لتعمل في النص الديني، وذلك يعني أن من أدخلها في مجال نصوص الوحي في الإسلام قام بعمل غير مشروع من أساسه، بتجاهله المتعمد لطبيعة عمل التفكيكية وهدفها.

٥ ـ يرى باحثون في مجال القراءة أن الدلالات التي يبلورها القارئ من خلال قراءته تخضع لفعل التوجيهات النفسية والاجتماعية والثقافية[(٣)]، ومن المحال تطبيق ذلك على نصوص القرآن؛ لأن قراءة النص الشرعي تفرض فصلاً مبكراً بين تلك التوجيهات ومعطيات النص؛ ليحقق سلامة المسالك لقراءات موافقة لمقاصد الوحي أو قريبة منها تبعاً لأصول الفهم المستوحاة من نصوص الكتاب والسُّنَّة.

٦ ـ تتحول المقاصد عند غادامر Gadamer (مثلاً) من قائل النص إلى القارئ؛ فقراءة النص عنده منفصلة عن المؤلف ومقاصده إلى درجة أن فهم النص يتخذ طابع إنتاج مستقل عن مقاصد المؤلف[(٤)].

وهذا الذي لا تجد القراءات المعاصرة حرجاً في نقله وتطبيقه على القرآن والسُّنَّة لا يمكن حتى مجرد تصوره في المنهج الفقهي؛ فالنص الشرعي يأمر وينهى ويبيح ويمنع، والقارئ يستجيب ويذعن ويسلم عن فهم وإدراك عقلي لا شك فيه، وهذا مقتضى الإيمان.

٧ ـ إذا انتقلنا إلى المناهج التجريبية العاملة في العلوم الطبيعية ودعوة الفلاسفة الوضعيين من مثل (أوجست كونت) Auguste Comte و(جون ستيورات مل) John Stuart Mill[(٥)] إلى تطبيق تلك المناهج على العلوم الإنسانية كوسيلة ناجحة لتطوير هذه العلوم على مثال العلوم الطبيعية التي حققت نجاحاً كبيرا، ثم تقليد بعض القراء المحدثين لهم ومحاولة تطبيق بعض تلك النظريات على نصوص الوحي كما صنع محمد شحرور ومقلده سامر الإسلامبولي، وجب علينا النظر في الفارق الكبير

---

(١) جاك دريدا، Jacques Derrida فيلسوف التفكيكية، شكك في أسس الفلسفة الغربية منذ أفلاطون، ورأى أن كل نص يمكن تفكيكه، وأن النص يوحي بالمعنى ونقيضه، ولا يغلق أمام أي قراءة، توفي (٢٠٠٥م).
ينظر: النظرية الأدبية ١١٧.

(٢) ينظر: التفكيكية دراسة نقدية، بيير. ف. زيما Pierre v. zima ٥.

(٣) ينظر: فعاليات القراءة وإشكالية تحديد المعنى ٥٩.

(٤) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ٣٩.

(٥) جون ستيورات مل John Stuart Mill، من أبرز دعاة الفلسفة الراديكالية النفعية، تأثر بفلسفة أبيه ومنهجه، ثم عاد فنقد المذهب النفعي لمبالغته في تمجيد العقل، توفي (١٨٧٣م).
ينظر: موسوعة مشاهير العالم ٢/ ٣٩٠؛ الإلحاد في الغرب ٢٠٤.

بين المجالين، وهذا ما تنبه له الغربيون أنفسهم فمثالاً رفض (ديلثي) هذا الخلط معللاً معالجة العلوم الطبيعية لوقائع مجردة Facts، وتلك الوقائع تكون حسية، في حين أن معالجة العلوم الإنسانية تكون للتجربة النفسية فهي معاني Meanings لا وقائع.

والاختلاف في المحل اختلاف جوهري لا شكلي، يضاف إليه الاختلاف في أساليب البحث كنتيجة طبيعية لاختلاف الموضوع[(١)].

يؤكد ذلك أن المنهج التجريبي يفترض وجود مادة لها خواص معينة، ويعول على التجربة والملاحظة للتوصل إلى نتائج من خلال مادة محسوسة ولها خصائص معلومة.

وإذا سلمنا جدلاً بجواز تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية فإن نصوص الوحي لها خصوص يحجب عنها دروس التجربة والملاحظة؛ فهي بثوابتها لا تتغير مهما تعددت عليها التجارب، وأما ما يقبل التغير من فروع الأحكام فمحكوم بمنهج مستمد من النص أولاً ومن مقررات العقل التي تفضي إلى انسجام تام بين النصوص وتحقيق لمقاصد التشريع، ومحاولة بعض الباحثين إلباس المنهج الفقهي بلباس المنهج التجريبي والاستدلال بصفة التدرج في التشريع باعتبارها عمل يعتمد على الملاحظة إقحام ظاهر ضعفه وتعسفه[(٢)].

٨ ـ مناهج العلوم الإنسانية التي جمعها الفكر الغربي الحديث بامتدادها الفلسفي، وصاغ نظرياتها ونقلها عنه القراء المحدثون ليست محل اتفاق في منشئها، ولم يقل أحد بأنها استغنت عن إعادة النظر والترتيب، ولا يستطيع عاقل أن يشهد بتجردها عن الأيدلوجيات الغربية متعددة المنازع؛ فالبنيوية ذات الحضور المشهود في مقالات القراءات المعاصرة تعرضت للإهانة لما تظاهر الطلاب الفرنسيون فيما عُرف بثورة الطلاب سنة ١٩٦٨م، ونددوا بأعلام البنيوية، ورفعوا شعارات نادت بسقوطها، وهو ما دفع (ألتوسير)[(٣)] و(فوكو) Foucault[(٤)] و(رولان بارت) لإحداث قطيعة تامة بين

---

(١) ينظر: فعاليات القراءة وإشكالية تحديد المعنى ١٧٧؛ من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ٣٢؛ البحث عن منهج للعلوم الإنسانية، د. علي عبد المعطي ٢٠، ضمن قضايا العلوم الإنسانية، مجموعة من الباحثين.

(٢) تنظر تلك المحاولة مثالاً في: الأبعاد الحقيقية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، د. حسن عبد الحميد، ضمن: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ١/٤٨٦، وما بعدها.

(٣) لويس ألتوسير، كاتب ناقد، أفكاره امتداداً للبنيوية، رأى أن الأيدلوجيا مرتبطة بالأصول الاجتماعية، وأنها تعمل بأجهزة رسمية تشمل التعليم والقانون والدين، وأنها تتجسد في الأنظمة المادية، فكل ما نفعله هو بطريقة ما أيدلوجي، توفي (١٩٩٠م).
ينظر: النظرية الأدبية ٦٥.

(٤) ميشيل فوكو، Michel Foucault أستاذ تاريخ أنظمة الفكر بكلية فرنسا في باريس، تأثر بفلسفة نيتشه ومفهومه عن السلطة، ركز على تاريخ الأنظمة الاجتماعية والسياسية بدلاً عن اللسانيات، من مؤلفاته: «آثار المعرفة»، توفي (١٩٨٤م).

تحليلاتهم والمنهج البنيوي[1].

ومن مواطن الخلاف في مناهج العلوم الإنسانية الخلاف في شقها العملي؛ فهي متداخلة في مواقع التطبيق، ففي علم النفس تستعمل مناهج متنافرة إذ يعمل فيها منهج التحليل النفسي والمنهج التجريبي والقياس، وفي التاريخ يستخدم المنهج التاريخي والمنهج الإحصائي، والمنهج التجريبي، ويعد هذا التجميع إقحاماً قسريا للمناهج في غير محلها في الغالب، وفيه تنبيه على أن مناهج العلوم الإنسانية تجرى عليها تجارب تدل على عدم استقرارها.

ومع دعوة ديكارت Descarte إلى فصل الروح عن المادة، واعتبار الروح مجالاً مستقلاً لم يتم تحديد منهج لدراسة الروح يناسب خواصها كما هو حال مناهج العلوم الطبيعية[2].

٩ ـ منهجية التحليل التاريخي القائمة على إعادة قراءة الأحداث والوقائع بتحليل البنى الخبرية في ضوء الظروف الزمانية والمكانية ومعطيات التجربة البشرية، منهجية مزدوجة يمكن الإفادة منها إذا كانت منتظمة في مسارات عقلية تؤمن بالله، وترد إليه الأمر كله، وتمايز بين ما يقبل آلة التحليل وإعادة التركيب، وبين ما لا يقبل تلك الآلة، بحيث تقف عند ظواهر الغيب والنبوة فلا تشتغل بتحليل وقائعها بذات الأدوات التي تستخدمها في تحليل ما دونها من الظواهر.

ولقد نفذ ابن خلدون ذلك التقسيم، لكن من يوظف طريقة ابن خلدون في التحليل التاريخي لا يقف عند منهجه في تحديد وضبط مسالك التحليل التاريخي، ومع ذلك يتكئ على ابن خلدون متعمداً إخفاء الفرق بين تحليل منهجي لا يمس مقتضيات الإيمان، وآخر لا يعترف بالإيمان، ولا يقف عند حدوده التي هي نفسها حدود العقل في اكتشاف عالم الغيب، وهذا ما يوثق الصلة بين التحليل التاريخي منهجا والعقل وسيلة، وبذلك يظهر أثر جدلية العقل والنقل هنا أيضا.

ومما يجب التنبيه عليه أن ظواهر الغيب التي يجب ألا تخضع لأدوات التحليل التاريخي محدودة بما أثبته النص الصحيح الصريح، حتى لا يُفهم منها صواب الدعوات الباطنية صوفية كانت أو شيعية فكلها معطلة للعقل والشرع معاً.

١٠ ـ إن أقل ما يمكن وصف هذه المناهج به القول بأنها مفيدة في حقولها لكنها

= ينظر: النظرية الأدبية ١١٣.

(١) ينظر: عصر البنيوية، أديث كيروزيل، ترجمة: جابر عصفور، نقلاً عن: القراءة الجديدة للقرآن الكريم ١٦٥.

(٢) ينظر: البحث عن منهج للعلوم الإنسانية ١٨، ١٩، ضمن قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، مجموعة من الباحثين.

نسبية[1]، يؤكد تلك النسبية الفرق بين القراء المحدثين ذوي التوجهات الماركسية الذين يحاولون تسويق فلسفة الإلحاد من خلال إعادة قراءة التراث الإسلامي بصفة عامة، وأمثالهم من أصحاب التوجهات الأخرى في القراءة يقومون بنفس الدور لتمرير فلسفات أخرى[2].

وما دام هذا شأنها فكيف يصح نصرها بكل هذه العزائم بما يوحي بأنها مسلمات علمية لم يبق علينا إلا أخذها جملة دون إنكار، مع علمنا أن خلاص الغرب من قيود الكهنوت المسيحي والتصور المقلوب والسلبي للغيب كان إقلاعاً عنيفاً من الطبيعي في قانون التغيير أن ينتج نظرة متطرفة تناقض الماضي؛ لأنه ذكرى مؤلمة وبهذا الحال ظهرت الحضارة الغربية مادية ألغت الإنسان واستقبلت النفعية والمادية، وبهما صبغت فلسفتها وفكرها ورؤيتها الكامنة في مناهجها غير القابلة للتبوئة وإعادة الغرس في حقول لا تصلح لها فضلاً عن غناها عنها أصلاً، فماضينا مشرق عريق، وليس مؤلما، ورسالة الإسلام وحي منزل محفوظ لم يبدل ولم يحرف، وفي إعجازه آيات للناظرين والسائلين.

الحقيقة الثانية: الفرق بين النصوص:

يبدو تجاهل الفرق بين النص الشرعي الإسلامي والنص الديني المسيحي حاضراً بقوة في مقالات الداعين لاستنساخ التجربة الغربية، مع أن التسوية بين النصوص في القراءة لم ترد مطلقاً في منشئها؛ فقد دعا البعض إلى ضرورة مراعاة الفرق بين نص ونص، ونبه على خطر إخضاع كل النصوص لمعايير واحدة[3].

وهذا الاستثناء عين المراد عند الحديث عن امتياز نصوص القرآن والسُّنَّة بآليات منهجية لتفسيرها وتأويلها، وأهم الفروق بين نصوص الكتاب والسُّنَّة وغيرها من النصوص الدينية وغير الدينية ما يلي:

١ ـ الفرق الكبير بين النص الشرعي الإسلامي والنصوص المسيحية، والديانة المسيحية في صورتها المعاصرة ودين الإسلام؛ فالأولى نصوص توجه حياة البشر حتى

(١) رأى البعض أن الدعوة إلى التجرد في البحث بوصفها الذي دعا إليه (ديكارت) Rene Descartes كذب مصفى؛ فمهما تجرد الباحث في موضوعه فلن يقدر على التجرد من سلطان اللغة وسطوة الثقافة وأهواء نفسه الضارعة في أغوار فكره.
ينظر: المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، محمود محمد شاكر ٢٩.

(٢) تأسس الأدب الماركسي على أن الإبداع نتاج الوجود الاجتماعي والاقتصادي وصراع الطبقات.
ينظر: النظرية الأدبية ٥٧.

(٣) تنظر: مقابلة هاشم صالح مع (جاك دريدا) ص١٧، نقلاً عن: القراءة في الخطاب الأصولي، يحي رمضان ١٤٨.

يرث الله الأرض ومن عليها، والثانية نصوص محصورة الزمان والمكان والإنسان، وهذا ينطبق على بقاياها التي لم تحرف، والقول بضد ذلك يتعارض مع كون الإسلام خاتم رسالات السماء.

٢ ـ المناهج الغربية المسلطة على النصوص المسيحية ربما سوغ لها الغموض والخرافة وصدامها مع العقل، بينما النص الشرعي الإسلامي في الذروة من البيان والوضوح، ولغته محكومة بقوانين وقواعد راسخة[١]، لا يصح لأحد أن يقول إن نصوص العهدين كنصوص القرآن في ذلك؛ وللمثال فالنص الديني المسيحي لا يخلو من تناقض؛ فنسب المسيح في إنجيل متى يتناقض مع نسبه في إنجيل لوقا، والعهد القديم يقول بأن ظاهرة الليل والنهار وجدت قبل خلق الشمس، والنبات خلق قبل الشمس أيضاً، وهذا يتعارض مع ما أثبته العلم[٢].

والأرض في دين الكنيسة مسطحة، وطريق التزكية الرهبانية القاتلة للغرائز التي فطر عليها الإنسان، والشفاء من المرض يكون بالتمسح بالصلبان وإقامة القداس، والمرأة سبب الشر والخطيئة والغواية[٣].

وكل تلك المعطيات يردها العقل ويبرهن على بطلانها العلم، ولم يكن للكنيسة منهج واضح في قراءة النص وتفسيره إلا إقصاء ما سواها، وهو ما عبر به (ترتليانوس) Tertullianus[٤] بقوله إن النص الديني من أملاك الكنيسة ورثته من تلاميذ المسيح، ومطالبته بأن لا يسمح للمهرطقين الذين هم خارج الكنيسة أن يقرأوا النص المقدس[٥].

٣ ـ للنص القرآني خصائص تمنع قراءته بنفس مناهج القراءة المعاصرة بمختلف نظرياتها، ومن تلك الخصائص: مصدر النص؛ فالقرآن كلام الله، له من أسرار التقديس ما يفرق بينه وبين سائر النصوص، وتضم نصوصه ما انفرد الله بعلمه، كما يتضمن تحدياً للعقل تجده في حروف مقطعة بدأت بها بعض السور إشارة إلى اختلاف

(١) أشار الشيخ بن بيه إلى لقاء جمعه بمسيحيين في برشلونة، وفيه طلبوا من علماء الإسلام قراءة جديدة للدين، فأجاب: نصوصنا سليمة من التحريف واضحة الدلالة، شريعتنا شاملة كاملة، وما تقترحون من القراءة هدم لها. ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة (١٦) العدد (١٦) ٢/ ٣٩١ (المناقشات).

(٢) ينظر: وجهة نظر في العلاقة بين العلم والدين، يحيى هاشم حسن فرغل ٩٦/١، ضمن المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية، وهو ينقل عن: الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، لموريس بوكاي، ص٤١ ـ ٤٧، وص٥٣.

(٣) ينظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة ٣٣٠، ٣٣١، ٤١٦.

(٤) ترتليانوس Tertullianus، أول مؤلف مسيحي كتب باللاتينية، توفي (٢٢٠م).

(٥) ينظر: مقدمة في الهيرمينوطيقا ٥٩.

نصوص القرآن عن غيرها، كما يضم من غيب الماضي والمستقبل ما يقطع العقل بعظمته وقدسيته، وتجده في نظمه الذي لا يشبه الخطب المنثورة ولا الأشعار الموزونة، وهذا ما اعترف به كفار قريش وهم أهل البيان العربي والأكثر حرصاً على اتهامه بالقصور، وزد على ذلك إعجازه العلمي الذي أذهل العقل البشري المعاصر، أما نصوص العهد الجديد فقد قرأها عيسى ﷺ بالآرامية أو العبرية، وقرئت أيضاً باليونانية، وتُقرأ اليوم بكل لغات العالم، ولا يمكن ذلك في القرآن؛ فترجمته تغير دلالاته وإلى هذا الفرق أشار (جيرالد برونز) G.Brun بقوله: «لا يكفي أن نتكلم عن القرآن كنص، بل لا بد من ترتيل نصه الذي اعتبره الله أم الكتاب... ولا يمكن تجميد القرآن كنص، رغم أن نصوصه ثابتة ومتماسكة مع بعضها البعض بنحو لافت، المترتبات الهيرمينوتيكية لتلك الشفاهية الحذرية متعددة ومعقدة على سبيل المثال، ترجمة القرآن ليست محرمة بقدر ما هي مستحيلة»[1]، مع ملاحظة أن (جيرالد برونز) لم يصل درجة القدرة اللغوية الكافية لتقدير بلاغة القرآن وتذوقها.

وخالص القول إن تجربة الغرب مع الدين تختلف جذرياً عن حقيقة الإسلام وظروفه ومنهجه ونصوصه من كل وجه، وهذه حقيقة اعترف بها الغربي نفسه، قال (بيين Paine[2]): «لا يوجد دين أشد إهانة لله القدير ومدعاة لجهل الإنسان وأكثر عداوة للعقل وتناقضاً مع ذاته من ذلك الشيء المسمى بالمسيحية»[3].

وليس لأحد في الإسلام أن يدعي أن فهم الكتاب والسُّنَّة حكراً على مذهب بعينه أو فقيه بعينه؛ فمن استقام على المنهج وتحققت فيه شروط الاجتهاد دخل في عالم التفسير والتأويل والتجديد، وهو عالم محكم بنظام قويم لا يسمح لعابث أن يبقى في مداره؛ فشروط القارئ إذاً موضوعية وعلمية وعقلية، وليست مجازفات وأذواق، ومن أخل ببند من بنود المنهج أُخرج مكرهاً.

الحقيقة الثالثة: طبيعة مجال الاستقبال:

مجال استقبال المعرفة ركن في بلوغ الهدف منها، وفي واقع الفكر الإسلامي ما يرفض استيراد النسخة الغربية لمنهجية التعامل مع نصوص الكتاب والسُّنَّة على صورة

(١) نقلاً عن: مقدمة في الهرمينوتيكا ٣٧.

(٢) توماس بيين، مفكر إنجليزي، ارتبط اسمه بالمذهب التأليهي الذي انتشر في القرن الثامن عشر الميلادي، عرف براديكاليته ودفاعه عن حقوق الإنسان، من مؤلفاته: «عصر العقل» و«حقوق الإنسان»، توفي (١٨٠٩م).

ينظر: الإلحاد في الغرب ١٥٨.

(٣) عن: الإلحاد في الغرب ١٦٢.

الإطلاق التي تنفذها القراءات المعاصرة، ومعلوم أن نقل مناهج الغرب لتطبيقها على النص الشرعي الإسلامي يفترض أمرين:

الأول: عدم وجود أي منهج إسلامي يضبط التعامل مع نصوص الوحي.

والثاني: وجود منهج لكنه قاصر.

أما الأمر الأول: فلا يمكن حتى مجرد تصوره لمن يعرف الإسلام ومنزلة العقل في نصوصه وأمجاده العلمية الزاخرة، وحضارته التي يستحيل أنها تسير بغير منهج، وإلا فكيف أمسكت واثقة بزمام المعرفة قروناً أفادت منها كل الثقافات.

وأما الثاني: فهذا ما يدعيه من يعترف بوجود منهج إسلامي للتعامل مع النص، لكنه يصف ذلك المنهج من خلال ظروف التأسيس فيرى أن موقف الشافعي من المعرفة «لا يؤدي إلى إنتاج معرفة جديدة، وإنما على العكس يعيد بصيغ أخرى إنتاج المعرفة السابقة، وبهذا المعنى نسميها شرحاً أو تفسيراً أو تشعيباً أو تفريعاً أو تنويعاً، لكننا لا نستطيع أن نسميها معرفة جديدة»[1].

ومن المعلوم أن القفز المباشر إلى مناهج الغرب الحديثة يقتضي إفلاس مناهجنا أو ضعفها، فهل وصلت إلى تلك الحال ولم تجدد آلياتها ولا نشط خطابها فاستقالت؟

إن نقد القراء المعاصرين للمنهج الإسلامي وحشد التهم والظنون لتأييد ذلك، ومحاولة تزييف مواده من خلال البحوث والمقالات الممتلئة بحماس الهدم يدل على موقفهم الرافض للتعامل معه وبه.

وهذا ما يدركه المنصفون من الغربيين الناظرين في مخرجات القراءات المعاصرة؛ ففي المحاضرة التي ألقاها أركون في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بباريس حول طريقته في تبني مناهج العلوم الاجتماعية لقراءة التراث الديني الإسلامي، رد عليه المستشرق روجيه أرناليدز Roger Arnaldez قائلاً: «إن المسلمين المحدثين الذين يستعيرون المناهج الغربية كان أحرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء؛ فهي توصلهم بالدقة نفسها لأن يستخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية، والتي يتغنى بها محمد أركون»[2].

١ ـ إن ما قاله (روجيه أرناليدز) نصح عاقل كان بإمكان القراء المعاصرين الإفادة

---

(١) الثابت والمتحول ٢/ ٢٥.

(٢) محاضرة بعنوان: الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ملحق (٢) بالفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٣٢٧، ولقد حرص هاشم صالح على نقل وقائع ذلك اللقاء ليثبت قضية يهتم بها كثيراً ويحشد لها ما يراه صالحاً من الشواهد، وهي أن أركون يحارب على جبهتين السلفية الإسلامية من جهة والباحثين الغربيين من جهة ثانية، ولولا تلك الغاية الأثيرة عنده لأغفل ذكر ذلك.

منه لو أن المسألة اجتهاد لتطوير الفهم بتشغيل مناهج العلوم الإنسانية الناشئة في الغرب.

٢ ـ من أوليات إسقاط المناهج الغربية على ما يطلق عليه التراث الإسلامي هدم التراث وإعلان القطيعة معه، وهذه القطيعة المعلنة مع التراث هي قطيعة مع الحضارة ذاتها؛ فالتراث الإسلامي الذي تنبذه القراءات المحدثة هو تراث النهضة، ولا علاقة له بالتخلف الذي يكبل الأمة اليوم.

وفي واقع البشر تجارب مثيلة لأمم ناهضة بتراثها كله، فاليابان اليوم قوة اقتصادية وتكنولوجية عملاقة، تقدمت حاملة معها تقاليدها وأعرافها وطقوسها، ولم تر في وثنيتها عائقاً يحجب عنها النهوض، وليس ثمة مقارنة بين مثال كهذا ودين سماوي منزل فيه من كل شيء علما، لكن المسلم اليوم يفهم أنه إذا صعد القمر واخترق أقطار السماوات فسيحمل معه دينه كله بلا تحريف ولا تبديل؛ لأنه لا يجد فيه عائقاً، فضلاً عن كونه داعياً للنهضة داعماً للمعرفة.

٣ ـ القضية الكبرى التي تهمنا في الفكر الغربي موقفه من المقدس؛ فالعقل الغربي كما يشرحه أنصاره «ينكشف تاريخه في رمزية المرآة حيث تنعكس حقيقته كصراع أزلي بين الإلٰه والإنسان، أو بين المقدس والدنيوي، بحيث يسعى الثاني إلى الحلول محل الأول، من خلال تجربة علمانية، أو علمنة أو تحويل الأخلاق الدينية المتعالية إلى قيم وضعية إنسانية»[١].

ولهذا الموقف أثر وتأثير لم ترغب القراءات المعاصرة في الخلاص منه أو لم تقدر على ذلك، وهو موقف يناقض الإسلام بل ينقضه.

٤ ـ من المقدمات المشهورة في توظيف المناهج أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج[٢]، ومن المؤكد أن النصوص الشرعية مفارقة من كل وجه لكل نص ديني أو غيره، وهذا يؤكد حتمية انبثاق المنهج عن موضوع البحث ووفائه للفكر الدائر في فلكه.

الحقيقة الرابعة: فوضى النقل:

نقل المناهج الغربية للاستفادة منها عمل مشروع في أصله لو كان نقلاً موضوعياً في

---

(١) تأويلات وتفكيكات ١٠.

(٢) هذا ما أقر به الجابري، وهو منصف في ذلك، مع أنه واحد من كبار أصحاب مشروعات القراءات المعاصرة.

ينظر: التراث ومسألة المنهج، الجابري ٧٢، مقال ضمن (المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية)، بواسطة: مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث المنهج الأدبي نموذجاً ٢٠.

ضوء الحقائق الثلاث المشار إليها، فإذا جافى تلك الحقائق وزاد على ذلك عدم كفاءة الناقلين، وقصورهم في معرفة أصولها وفصولها، أو كان النقل عشوائياً يأخذ ما اتفق به فأي حال سيظهر به ذلك النقل وأي فائدة ترتقب منه؟.

والقراء المعاصرون يرون أنفسهم خبراء في مناهج الغرب خبرة كاملة؛ لأنهم يترجمونها لنا جاهزة ثم يفسرونها ويحللون مضامينها ويتحدثون عن جميع شؤونها، فإذا انقلبوا إلى الفكر الإسلامي لتتم عملية الإحلال فهم خبراء أيضاً فيه، لا سيما وهم المجددون، والمجددون أعلام كبار، ولا يظن ظان أنهم قسموا تلك المناهج فتمرس كل فريق منهم بمنهج وأتقن دراسته ثم عاد يطبقه أيضاً بعد إتقان مجال الاستقبال، فكبارهم يأخذون من كل منهج ما يلبي رغباتهم ويسعون لتحقيق أهدافهم بطرق مختصرة.

وهذا أركون يقول إنه يعمل على «. . . استخدام مجموعة مناهج متشابكة من ألسنيات وعلم اجتماع وأنتربولوجيا وتاريخ تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجذيره فيها»[1].

لاحظ أحد أساتذة جامعة مرسيليا أن أركون يتبع طريقاً شاذاً في قراءة الآيات التشريعية والأخرى غير التشريعية وأنه انخرط في منهج تعميمي خطر[2].

وللحصيف أن يقارن بين هذا الوصف القادم من خارج دوائر الفكر الإسلامي وبين الواقعين في فخ الإعلام الذي ضخم أركون وصنع منه مفكراً عالميا لا يشق له غبار!

وإذا وقفت على مقالات الشرفي أو نصر أبو زيد أو الجابري أو تيزيني أو حسن حنفي أو من يسمون أنفسهم بالقرآنيين، وكل منتم لمدرسة القراءات المعاصرة أدركت ترددهم بين مناهج شتى، وأنهم يهتمون بالنتائج التي يحرصون على أن تلبي أهدافهم في تحويل الدلالات وتبديل الأحكام واستحداث خطاب يناقض النصوص ويفرض مضامينه عليها، ويغفلون عن تنبه القارئ لواقع ما يتقنون من الفنون واستبعاده أن يحيطوا بها علما إلى جانب ما يدعون من الإحاطة بعلوم الشريعة كلها.

فإذا استعدنا منقولاتهم الحرفية عن المستشرقين ومفكري الغرب في الكلمات والمسميات والمصطلحات والمحتوى فأي مكان لهم في إنتاج المعرفة إذا أزحنا كل ذلك؟.

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٢٥.

(٢) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ١٧٢.

الباب الثالث

القراءات المعاصرة وقوانين المنهج الفقهي

الفصل الأول: قانون الختم والحجية.
الفصل الثاني: قانون الشمول.
الفصل الثالث: قانون ربانية النص.
الفصل الرابع: قانون التكامل..
الفصل الخامس: قانون بنائية المعرفة.
الفصل السادس: قانون المجال العقلي.
الفصل السابع: قانون اللغة.
الفصل الثامن: قانون الاختلاف.
الفصل التاسع: قانون الخبرة.
الفصل العاشر: قانون التخليص.

الفصل الأول

قانون الختم والحجية

المبحث الأول: من الأصول النظرية لقانون الختم والحجية.
المبحث الثاني: قانون الختم والحجية في القراءات المعاصرة.

المبحث الأول

من الأصول النظرية لقانون الختم والحجية

من أهم مبادئ قراءة النص الشرعي الإيمان بأنه رسالة تهدف لتحقيق العبودية المطلقة لله وأنه نص مهيمن على النصوص السماوية التي قبله، وأنه وإن وافق الشرائع السابقة في الدعوة إلى التوحيد وجوامع الأخلاق والفضائل إلا أن له استقلالا بقواعد الأحكام التي أراد الله أن تكون بها الشريعة خالدة خاتمة، وبهذا جاء فصل البيان، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، والشرعة والمنهاج دين محمد ﷺ الذي نسخ الله بشريعته شرائع الأنبياء والرسل الماضين ورضيه ديناً للعالمين(١).

وإنما كانت الشريعة الإسلامية حجة الله على خلقه جميعاً كما كانت الشرائع السابقة حجة على من خص بها؛ لتلغي كل حجة بعد البلاغ ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥]، ثم ختم الله ﷻ الرسل والأنبياء بمحمد ﷺ، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠].

والإسلام عقيدة وشريعة ومنهج انضوت تحت لوائه شرائع الأنبياء والمرسلين، فاتحدت في العقيدة واختلفت في الفروع التي نُسخت جميعها بالإسلام، قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وعليه صدق المؤمنون بأن الله واحد لا رب سواه، وصدقوا بجميع الأنبياء والرسل والكتب المنزلة من السماء على أنبيائه ورسله، ولم يكونوا كمن آمن ببعض وكفر ببعض، بل الجميع عندهم صادقون بارّون راشدون مهديون هادون إلى سبيل الخير،

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢١١.

أما نسخ شريعة بأخرى فهذا من أمر الله، وليس لأحد أن يعترض عليه[١].

وذلك ما دل عليه صراحة الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار**»[٢].

وذلك لأن الله «وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم، مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم، لم يختص الحجة بها أحداً دون أحد»[٣].

ولقد كان هذا القانون من المقدمات الحاضرة في ذهن الإمام الشافعي عند صياغته للمنهج الفقهي أخذاً من تلك النصوص، قال في ذلك فالناس قبل البعثة صنفان، «أحدهما: أهل كتاب بدلوا من أحكامه، وكفروا بالله، فافتعلوا كذبا صاغوه بألسنتهم، فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم»[٤].

وتلك إشارة منه إلى الفرق بين النص الإسلامي ونصوص أهل الكتاب افتتح بها رسالته في المنهج ثم ختم تلك الإشارة بكلية جامعة مفادها أن كل ما أنزل الله رحمة وحجة[٥].

قال عمر بن عبد العزيز في خطبته لما بويع بالخلافة: «أيها الناس إنه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد كتابكم كتاب، ولا بعد سنتكم سُنَّة، ولا بعد أمتكم أمة، ألا وإن الحلال ما أحل الله في كتابه على لسان نبيه حلال إلى يوم القيامة، ألا وإن الحرام ما حرم الله في كتابه على لسان نبيه حرام إلى يوم القيامة»[٦].

ومن مقتضى حجية النص من نصوص القرآن أو السُّنَّة الانقياد لما فيه من الأمر والنهي، واتباع ما أرشد إليه من الأخلاق والفضائل، وعمارة الأرض بما يوافق هديه، وتصديق ما جاء به من أخبار الغيب أخذاً من دلالته منطوقاً ومفهوما، قال الشافعي: «فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها، دل على أنه لا يأمر أن يؤدى عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أُدِّي إليه»[٧].

وخالص القول أن قانون ختم الشريعة الإسلامية لشرائع الله وقيام الحجة بها على

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم ١/ ٥٧٢.

(٢) صحيح مسلم ١، كتاب الإيمان ٧٠، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ...، برقم (١٥٣).

(٣) الاعتصام ٣/ ٣٠٨.

(٤) الرسالة، الشافعي ١٠٢.

(٥) ينظر: الرسالة ١٠٩.

(٦) الطبقات الكبرى، ابن سعد ٥/ ٢٦٢؛ سيرة عمر بن عبد العزيز، ابن عبد الحكم ٤٠؛ وأورده الشاطبي في الاعتصام ١/ ١٤٤.

(٧) الرسالة ٤١٦.

الخلق مؤسس على نصوص صحيحة وصريحة في دلالتها، ولقد توجهت للعالمين تعاليم الإسلام وأحكامه على تلك المسلَّمة، وعلَّم النبي ﷺ أمته قيم الصبر والصدق وحثهم على الوفاء للرسالة ونقلها لمن بعدهم من الناس كافة لتنتظم بها حياتهم على التمام.

المبحث الثاني

قانون الختم والحجية في القراءات المعاصرة

تعرض بعض اتجاهات القراءات المعاصرة مفهوماً آخر لقانون الختم والحجية، خلاصته أن ختم الرسالات بالإسلام ختم لها من الخارج، يغني الإنسان عن الوحي، وهو ختم يأذن للإنسان بالاعتماد على عقله وذكائه، بما تقتضيه مصلحته الفردية أو الجماعية، ليحقق منزلته السامية في الكون، وبهذا يكون النبي حقاً شاهداً ومبشراً ونذيرا، ويكون بأقواله الأسوة الحسنة والمثال في العدل والمحبة والرحمة والبر، لا أن يكون قد سطر بصفة نهائية وباتة ما يجب فعله، وما يجب تركه في كل الحالات، ومهما كانت الظروف والأحوال، إذ إنه يكون حينئذ قد رسخ التبعية التي جاء ليقاومها، ولم يزد على أن استبدل تقليداً بتقليد ومحاكاة بأخرى[1].

وهذا الذي بسطه عبد المجيد الشرفي ومن معه مقتبس من الطاهر الحداد[2] فهو من السابقين إلى تقرير امتداد الحق في التشريع بعد ختم الرسالة بحجة التدرج في الأحكام، ومن تقريراته فيه قوله يصف الإسلام في سياق كلامه عن قضايا الميراث: «وهو الدين الذي يدين بسُنَّة التدريج في تشريع أحكامه حسب الطوق، وليس هناك ما ينص أو يدل على أن ما وصل إليه التدريج في حياة النبي هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية»[3].

إذاً فختم الرسالات بالإسلام في مفهوم القراء الجدد إذنٌ لهم بالاعتماد على

---

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٩١.

(٢) الطاهر الحداد تونسي درس في الجامعة الزيتونية وحصل على شهادة التطويع بامتياز سنة (١٩١٩م)، تأثر بالثقافة الفرنسية، وكان يثني على الاحتلال الفرنسي ويطلق على جيوشه (الحماية) ويرى أنهم ما دخلوا تونس إلا لتطويرها، حاول في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» أن يقدم فهماً جديداً لبعض قضايا المرأة وافق به موقف الغرب منها دون التفات لصحتها من جهة المنهج أو خطئها، توفي (١٩٣٤م).
ينظر: الأعلام ٣/ ٢٢٠؛ وينظر: غلاف كتابه: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ط. المذكورة في قائمة المصادر.

(٣) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد ٣٢.

عقولهم ليشرعوا الأحكام، أما النص فقد أدى دوره وانتهت مهمته، مثلما انتهت مهمة الوحي بختم الرسالات بالإسلام!

وخدمة لذلك المفهوم يرون أن تدرج التشريع ظاهرة مستمرة كانت في زمن الوحي، ويجب أن تستمر، وعلى القراء الجدد أن يكتشفوا الأحكام التي لم تعد صالحة للتطبيق فيلغوها أو يحرفوا بعضها لتناسب الزمان والمكان.

لكن المفهوم الإسلامي المنبثق عن هذا القانون يرى التدرج في التشريع من أمر الله الذي له الحكم وحده، وكذلك النسخ، قال تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩]، ولا يلزم المسلم أن يعرف حِكم التدرج في تشريع الأحكام وإن أدرك طرفاً منها، كما يرى أن ختم الرسالات السماوية بالإسلام وانقطاع الوحي هو ختم للتشريع الذي تم ليصبح حجة الله على العالمين، وأن شأنه أعظم من أن يسلم للعقول البشرية القاصرة لتبديله تبعاً لغرائز النفوس وأهوائها وما تظنه وهماً من مصالحها.

ويظهر موقف القوم من هذا المبدأ من خلال الخلط بين الإسلام وما بقي من آثار الديانات السابقة، وهذا ما يبدو واضحاً من خلال اهتمامهم المكرر بما يطلقون عليه ظاهرة التأثير والتأثر المنتخبة من الفلسفة الغربية المعاصرة، وسبق القول فيها.

ومن المسلمات عند أركون كواحد من نماذج القراءات المعاصرة أن الإسلام لا مزية له على اليهودية والمسيحية، وأن كل ديانة من الديانات الثلاث تدعي أنها الحق، ويتعجب من كون كل ديانة منها ترى أنها تشكل الأمة المثالية الموعودة بالنجاة[1].

وعمد نصر أبو زيد إلى الآيات التي تدل على وحدة الرسالات السماوية كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [الشورى: ١٣]، والآيات التي تبشر المؤمنين من أهل الكتاب بالنجاة والأمن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢]، لينفذ من خلالها إلى نقض مبدأ الختم بتقرير صلاحية الأديان كلها[2].

وهذه قراءة تبتر الآيات من سياقاتها، وتجزئ النصوص، حيث تعزل الآيات التي تؤكد على أن الدين عند الله الإسلام، وأن من يبتغي ديناً غيره فلن يقبل منه، وأن

(١) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ١١٥، ١١٦.

(٢) ينظر: هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد ٢٤٧، ٢٤٨.

القرآن مهيمن على الكتب السابقة، وتعزل الأحاديث التي تؤكد على نسخ الشرائع الماضية بالإسلام، ثم تمسك بظواهر النصوص الدالة على مصدرية الرسالات السماوية ووحدة هدفها وتكاملها في أصل الإيمان وتفرض لها تفسيراً واحداً على نمط ما تقدم.

ويجتهد أحد القراء الجدد فيرى أن حق التشريع بعد وفاة النبي ﷺ ينتقل إلى الأمة كلها، فإذا جد أمر لا داعي للبحث عن مثله ليقاس عليه، بل يجب إعمال العقل لتشريع حكم يناسب الزمان والحال[1].

ونقول إذا كان النبي ﷺ يقيس، ويعلم الصحابة القياس لتحقيق الانقياد للنص فإن هذه القراءات ترفض أمر النبي ﷺ وسنته ومنهجه بمثل ذلك القول.

ولما نزلت آيات المواريث تفصل الأنصباء، شق على الناس أن يرث الصغير الذي لا يعمل وترث المرأة التي جرى العرف بعدم توريثها، لكنهم انتظروا أن ينزل الوحي برفع ذلك الحكم، فلما لم ينزل شيء قالوا لئن تم هذا إنه لواجب ما عنه بد[2]، وهذا دليل على قانون الحجية في النص إذا قرر حكما.

ودعوى القراءات المعاصرة في هذا الباب شبيهة بقراءات أعلنت موقفاً شاذاً قفزت به على قانون الختم والبلاغ فرأت في الأئمة المعصومين مصدراً للشريعة إلى يوم الدين، ولا تختلف عنها قراءات أخرى وجدت ضالتها في الولاية والكشف والإلهام.

وكلها في نقض هذا القانون مجتمعة في صعيد واحد، فلا فرق بين ناقض له ليحكم عقله وهواه، وناقض له ليخضع الأحكام لمباضع النواب عن الأئمة (المعصومين) وثالث يرى الكشف والإلهام مصدراً تشريعياً خُص به دون العالمين.

ولنقض هذا القانون تتوزع مفاهيم جديدة للإسلام على عدة مستويات ففي مستوى القوميات ينكر بعض القراء الجدد أن يكون الإسلام ذا مفهوم عالمي بحيث تلغى في ظلاله الأعراق والانتماءات المختلفة، ويرى أن مفهوم الأمة الواحدة وهم، والقول بأن العربي المسلم صنو الكردي المسلم أو الفارسي المسلم وهم، والخصوصيات القومية تقف مانعاً نافياً لعالمية الإسلام ووحدة أمته[3].

ولا يمكن بذلك أن يكون الإسلام إلا ديناً لعشائر العرب وحدهم، وهو ما يعني أن الإسلام متعدد في الواقع تعدداً يجب القبول به.

وللباحثين الغربيين اهتمام ملحوظ بتجزئة الإسلام إلى طرائق وأعراق متناقضة؛

---

(١) ينظر: معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي ١٧٥.

(٢) ينظر: جامع البيان ٧/ ٥٣٢؛ الدر المنثور ٢/ ٧٠٧.

(٣) ينظر: إسلام الأكراد ٧.

لذلك درسوا الأجناس التي دخلت في الإسلام دراسة عرقية، اهتموا فيها بالعادات والبدع والمخالفات المناقضة للمنهج الإسلامي واعتبروها صوراً متنوعة للإسلام.

ومن الباحثين في تلك التقسيمات Paul Marty الذي درس مقطوعات من أحوال المسلمين في مناطق مختلفة وأخرجها على صورة الإسلام المختلف والمتعدد[١].

ومن الممارسة الفعلية للقراءات المعاصرة في ذلك إصدار سلسلة متخصصة بعنوان الإسلام واحداً ومتعدداً، وهي سلسلة بحوث مختصرة ومتخصصة، تقوم على فكرة سياحة عدد من القراءات المتعددة والمتناقضة؛ لترسم لكل فئة من الناس إسلاماً خاصاً بهم لكنه صحيح ومعترف به، والهدف من ذلك إثبات أن «... الإسلام واحد بقدر ما هو متعدد، وهو ما يتجاوز المنظور التوحيدي والاختزالي للظاهرة الإسلامية»[٢].

وتجاوز المنظور التوحيدي يعني تجاوز المنهج الذي يوحد مسار الفهم والاستنباط، وتجتهد السلسلة المذكورة في جميع بحوثها لإضفاء الشرعية على كل القراءات التي عرفها التاريخ الإسلامي، وإلغاء الفارق بين البدعة والسُّنَّة والحق والباطل، وكل من يتكلم عن ضوابط منهجية لتمييز الصواب عن الخطأ فإنه يسعى لاحتكار الدين وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة.

والحديث عن المنهج الناظم للاجتهاد يعارض هذه السلسلة وما في معناها مما يُنشر عن الإسلام الليبرالي، والإسلام الديمقراطي، والإسلام العلماني، والإسلام الفرنسي، والإسلام الطرقي[٣] والإسلام الرسمي[٤]، والإسلام الدفاعي، والإسلام النفطي، والإسلام المحافظ، والإسلام الأفريقي، والإسلام الأسيوي[٥]، والإسلام المعاصر[٦] ثم إسلام العلماء حسب إطلاق فضل الرحمٰن الباكستاني[٧] في مرحلة مبكرة من عمر القراءات المعاصرة، وهو اللقب الذي طورته سلسلة الإسلام واحداً ومتعددا فأصبح إسلام الفقهاء.

---

(١) ينظر: الإسلام الأسود، محمد شقرون ١٢.

(٢) إسلام عصور الانحطاط ٥.

(٣) هناك دراسة بعنوان الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية، لطيفة الأخضر ٨٢؛ وغني عن الإشارة هدف الترويج الإعلامي لإسلامات متعددة كتلك المذكورة في المتن، وفي سبتمبر (٢٠٠٢م) أعلن وزير الداخلية الفرنسي أن إسلام فرنسا مرحب به، ووصفه بأنه يحرز تقدماً.
نشر تصريح الوزير الفرنسي في جريدة الشرق الأوسط (١١/ ٩/ ٢٠٠٢م)، نقلاً عن: الأمة في معركة تغيير القيم والمفاهيم، التقرير الاستراتيجي الثامن الصادر عن مجلة البيان ٣٧.

(٤) ينظر: سدنة هياكل الوهم ١٢.

(٥) ينظر: إسلام المجددين ١٣، ١١٦، ٨، ١٠، ولقب الإسلام النفطي من جابر عصفور.

(٦) للمختار بنعبدلاوي كتاب بعنوان الإسلام المعاصر، يقصد به التأصيل المقاوم للتغريب، والكتاب في قائمة المصادر.

(٧) ينظر: الإسلام وضرورة التحديث ٦٨.

والهدف من هذا الإلحاح «.. البرهنة على أن الإسلام في الواقع متعدد فعلاً، وأنه لم يعد يكفي سوسيولوجياً الكلام على أي دين بصيغة الواحد الفرد»[1].

وفي خلال ترتيب بحوث السلسلة يكون إسلام الفقهاء متزمتا يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة ويحتكر الفتوى، وهو عندهم الإسلام الدفاعي أو الإسلام المحافظ، وإسلام الساسة شراب وفجور لكنه إسلام.

وإسلام المتكلمين جدل وفرق متناقضة لكنه إسلام، وإسلام الفلاسفة جمع بين الفلسفة والشريعة لكنه إسلام، والإسلام الشعبي ثقافة أساطير لكنه إسلام، وهكذا في الإسلام الحركي والإسلام الأسود، والإسلام في المدينة، والإسلام الخارجي، وإسلام الأكراد، والإسلام العربي، وإسلام عصور الانحطاط.

أما إسلام المجددين فهو إسلام القراءات المعاصرة، وهو بتعريف صاحب كتاب «إسلام المجددين» «.. الإسلام الجديد والناشئ والذي يفرض نفسه على ساحة الفكر الإسلامي يوماً بعد يوم»[2].

وتتميز تلك السلسلة بأنها كتبت بلغة ميسرة وطرح هادئ لا يستنفر القارئ لكنه يسهم في عمل تحولات فكرية ويخط توجهات تخدم مشروعات القراءات المعاصرة إن وجد فراغاً فكريا أو وهناً ثقافيا أو اشتغالاً بالجزئيات وغفلة عن المهمات[3].

ولما أسقط القراء الجدد من الاعتبار مبدأ ختم الشريعة الإسلامية للشرائع السابقة سواء بإنكاره أو بتأويله غشيت كتابتهم مفاهيم من أهمها:

١ ـ جعل الشريعة الإسلامية وما بقي من الشرائع السابقة تراثاً دينياً لا خصوصية له، وعليه فكلٌ حر في اختيار الأحكام من أي دين، وهذا ما تفسره قراءتهم لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، إذ يفهمون من الآية حرية الإنسان في التنقل بين الأديان وأخذ ما شاء منها وترك ما شاء، والاعتراض على هذا التواثب اعتراض على حرية الرأي.

٢ ـ جعل بعض الأحكام الشرعية مأخوذة من الديانات السابقة، تمهيداً نظرياً

---

(١) الإسلام الشعبي ١٢٨.

(٢) إسلام المجددين ٥.

(٣) من بحوث الإسلامات هذه: إسلام المتكلمين، لمحمد بوهلال، الإسلام الحركي، لعبد الرحيم بوهاها، الإسلام في المدينة، لبلقيس الزريقي، الإسلام الخارجي، ناجية الوريمي بوعجيلة، إسلام الأكراد، لتهامي العبدولي، الإسلام العربي، لعبد الله خلايفي، الإسلام الشعبي، لزهية جويرو، الإسلام الأسود، لمحمد شقرون، إسلام الفقهاء، لنادر حمامي، إسلام الفلاسفة، لمنجي لسود، إسلام الساسة، لسهام الدبابي الميساوي، إسلام عصور الانحطاط، لهالة الورتاني وقمودي، الإسلام الأسيوي، آمال قرامي، الإسلام السني، بسام الجمل، إسلام المجددين، محمد حمزة.

لإلغائها كقولهم مثلاً إن حد الرجم ليس من الإسلام، وإنما هو موروث عن اليهودية[1].

٣ ـ إلغاء مصدرية القرآن للتشريع، وفي هذا الجزء يختصر بعض القراء الجدد المسافة بين المسلم والقرآن الكريم على صعيد استنباط الحكم الشرعي منه، إذ يرون أنه كتاب «هداية ورحمة»، ولا أحكام فيه ولا تشريع[2].

وهذا يتناقض مع جهدهم الذي بذلوه في سبيل إقناع الجمهور بقراءة القرآن من غير ضوابط، وما بذلوه في سبيل فكرة التفكيك والتحليل وجدلية النص والواقع، وتأثير الزمن على النص، وتصبح القراءات المحدثة هذه لا معنى لجهودها في تقديم المنهج الذي تدعيه؛ لأنها لا تؤدي الدور الذي رسم لها وهو إقصاء النصوص من مواقع التشريع، وذلك بعد أن صار القرآن نصّاً أخلاقياً لا علاقة له بالحياة إلا في هذا الجانب السلوكي الاختياري، وتوجيه البحوث لإثبات ذلك أجدى من البحث الشاق في تتبع مناهج الفقهاء واستنباطاتهم.

ويستدلون على خلو القرآن من الأحكام بكون آيات الأحكام قليلة، وبالعموم الذي يتصف به القرآن، وأن القرآن ليس هو المقصود بالآية ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]، بل المراد بالكتاب هو اللوح المحفوظ[3].

ومعلوم أنه لا يشترط في القرآن أن يفصل الأحكام تفصيلاً فروعياً بحيث لا يغادر مسألة إلا حكم فيها وفصل، فقد نصب أصولها وأثبت حجية السُّنَّة، وفيها تفصيل وبيان.

أما العموم في القرآن فدليل لصفة التشريع فيه لا لنفيها عنه، وأما القول بأن الآية لا تعني القرآن فليست هي الدليل الوحيد على ذلك، والمفسرون والفقهاء يعرفون دلالة هذه الآية بغير حاجة للتنبيه عليها.

---

(١) ينظر مثالاً: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي ١٢٦، ١٢٧؛ القرآن من الهجر إلى التفعيل، سامر إسلامبولي ١٧٥، وما نقله بسطامي محمد سعيد عن سيد أحمد خان في مفهوم تجديد الدين ١٣١.

(٢) ينظر: معالم الإسلام ١٧٣.

(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٦٨.

الفصل الثاني

قانون الشمول

المبحث الأول: قانون الشمول مفهومه ولوازمه.
المبحث الثاني: موقف القراءات المعاصرة من قانون الشمول.

المبحث الأول

قانون الشمول مفهومه ولوازمه

تعريف الشمول:

الشمول في اللغة: دَوَران الشيء بالشيء وأخْذِهِ إيّاه من جوانبه[1]، وهو المعنى المراد إذا وصفنا الشريعة بالشمول، فهي آخذة لشؤون الحياة من جميع نواحيها لا يُقصى منها شيء، ولقد رضيها الله للعالمين ديناً ونظام حياة لا نقص فيها ولا قصور، وجاءت جامعة لأصول الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، ولأصول الفضائل والأخلاق وتهذيبات السلوك، ولأصول المعاملات والسياسة والعمران.

وهي كذلك جامعة للأحكام المتعلقة بأقوال الإنسان وتصرفاته، التي يطلق عليها الأحكام العملية المنقسمة إلى عبادات كالصلاة والصيام والحج، وما يلحقها من جوانب الارتباط بالله امتثالاً وطاعة وخضوعا، ومعاملات شاملة لأنظمة العلاقات بين الفرد والفرد؛ كالبيع والشراء والإجارة وسائر العقود، والفرد والأسرة، ومنها مسائل الأحوال الشخصية، والفرد والمجتمع، وهي حقوق الفرد على الجماعة، وحقوق الجماعة على الفرد، ثم علاقة الفرد والدولة وتشمل الحقوق السياسية بكل فروعها، ثم الدول فيما بينها، وهي مسائل العلاقات الدولية، ومقتضى هذا الشمول أن يُرد إلى حكم الشريعة كل أمر من أمور الحياة؛ عملاً بقوله ﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وشيء هنا «نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دقه وجله، جليه وخفيه، ولولم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه ولم يكن كافيا لم يأمر بالرد إليه، إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع»[2].

---

(١) مقاييس اللغة ٣/ ٢١٥.

(٢) إعلام الموقعين ٢/ ٩٢.

ولهذا كان الصحابة إذا واجهوا واقعة لا نص فيها فزعوا إلى الاجتهاد؛ إيماناً بشمول الشريعة، وهو ما صاغه الشافعي كأحد أركان المنهج الإسلامي في الاستنباط.

لوازم قانون الشمول:

من لوازم قانون الشمول ما يلي:

اللازم الأول: لكل حادثة حكم شرعي:

الانقياد لقانون الشمول انقياد للوازمه التي في طليعتها شمول الشريعة للحوادث والتصرفات، فلا يشذ عن هذا اللازم حادث أو تصرف، وبيانه واجب على الفقهاء، تأسيساً على أن مأخذ الأحكام من النص كتاباً وسُنَّة، وأن ما لم يرد به النص عُلم بالاجتهاد وفق ضوابط وأسس نصية وعقلية.

تلك الأسس هي التي سماها الشاطبي الأصول الثابتة أو ضوابط الشرع، قال متحدثاً عن منهج الصحابة في الاستنباط: «الصحابة ﷺ حصروا نظرهم في الوقائع التي لا نصوص فيها في الاستنباط والرد إلى ما فهموه من الأصول الثابتة، ولم يقل أحد منهم إني حكمت في هذا بكذا؛ لأن طبعي مال إليه؛ أو لأنه يوافق محبتي ورضائي، ولو قال ذلك لاشتد عليه النكير، وقيل له من أين لك أن تحكم على عباد الله بمحض ميل النفس وهوى القلب؟ هذا مقطوع ببطلانه، بل كانوا يتناظرون ويعترض بعضهم بعضا على مأخذ بعض، ويحصرون ضوابط الشرع»[1].

ومن نواقض قانون الشمول الفصل بين أمور الدنيا وأمور الآخرة وبين العبادات والمعاملات وبين الدين وأصول الحكم، وبين الدين ونواميس الكون، وبين الدين والحضارة والعلم والنهضة؛ تمهيداً لحصر الدين في زوايا مغلقة؛ ضيقاً بأمره ونهيه.

وفكرة الفصل هذه علة غابرة قال عنها الشاطبي: «وثبت أن النبي ﷺ لم يمت حتى أتى ببيان جميع ما يحتاج إليه في أمر الدين والدنيا، وهذا لا مخالف عليه من أهل السُّنَّة، فإذا كان كذلك فالمبتدع إنما محصول قوله بلسان حاله أو مقاله إن الشريعة لم تتم، وأنه بقي منها أشياء يجب أو يستحب استدراكها؛ لأنه لو كان معتقداً لكمالها وتمامها من كل وجه لم يبتدع ولا استدرك عليها، وقائل هذا ضال على الصراط المستقيم، قال ابن الماجشون[2]: سمعت مالكاً يقول: من ابتدع في الإسلام بدعة

(١) الاعتصام ٣/٦٦.

(٢) عبد الملك بن عبد العزيز، القرشي بالولاء، المعروف بابن الماجشون، تفقه على الإمام مالك ونصر مذهبه، توفي (٢١٢هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: الديباج المذهب ٢٥١؛ ترتيب المدارك ٣/١٣٦؛ وفيات الأعيان ٣/١٦٦.

يراها حسنة فقد زعم أن محمداً ﷺ خان الرسالة؛ لأن الله يقول: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣]، فما لم يكن يومئذ ديناً فلا يكون اليوم ديناً»[١].

وموضوع الفقه من ذلك المسائل العملية، ولم ترد آية كمال الدين وتمامه محصورة في مسائل العبادات أو الأخلاق فحسب، بل وردت شاملة لأمر الله ونهيه وخبره، وجميع ما يحتاجه الخلق، فلا يحتاجون مع ذلك للزيادة عليه، كما يحرم الاجتزاء منه إيماناً ببعضه وكفراً ببعض[٢].

ولأجل ذلك جاءت نصوص القرآن والسُّنَّة بالكليات والقواعد والمبادئ العامة التي يندرج تحتها ما لا يتناهى من الجزئيات، قال ﷻ ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥]؛ أي: «لا مبدل لها فيما حكم به، . . . ، ودلت الآية على وجوب اتباع دلالات القرآن؛ لأنه حق لا يمكن تبديله بما يناقضه؛ لأنه من عند حكيم لا يخفى عليه شيء من الأمور»[٣].

ومن أظهر دلائل شمول الشريعة وكمالها قيامها على أصول جامعة. . .

فمن أصول التكليف رفع الحرج[٤]، قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: ٧٨]، **ومن أصول تمييز المحرمات** قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

يدخل في هذه الآية تحريم الفواحش كلها، والظلم بكل صوره، وجميع الشرك ما خفي منه وما ظهر، ما كان قولاً أو عملاً، وكل صور الحديث باسم الشريعة مما ليس منها، سواء بالفتوى أو التفسير أو التأويل الفاسد أو غمز الأحكام أو إنكار بعضها وما شابه ذلك.

ومن أصول الإباحة قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]، ثم ضبط الفقهاء مباشرة المباحات بعدم كونها مؤدية لمفسدة بقاعدة سد الذرائع التي وضعت لضمان منع استخدام المباح وسيلة للمحرم.

ومن أصول البر والإحسان قوله ﷺ: «**كل معروف صدقة**»[٥].

---

(١) الاعتصام ١/ ٦٥.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١/ ٥١٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧١.

(٤) رفع الحرج في لغة الأصوليين: الأخذ بالأخف من الأحكام بضوابط معلومة.
ينظر: الإحكام، ابن حزم ٢/ ٤١.

(٥) صحيح البخاري ٧٨، كتاب الأدب ٣٣، باب كل معروف صدقة، برقم (٦٠٢١)؛ صحيح مسلم ١٢، =

ومن أصول الاتباع والانقياد وصحة المنهج ألا يحدث في الشريعة ما ليس منها، قال ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد**»[1].

فالعبادات مقدرة ثابتة توقيفية، لا مدخل للعقل فيها، والعادات والمعاملات مضبوطة بمبادئ لا يصح تجاوزها، ويندرج تحتها ما لا يحصى من الجزئيات المتغيرة بتغير الزمان والمكان والحال، ففي المعاملات والالتزامات العقدية تضبط التصرفات بمبادئ منها: وجوب الوفاء بالعقود والمواثيق والمعاهدات، عملاً بقول الله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، وحرمة الخيانة، ووجوب أداء الأمانات، عملاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٧﴾ [الأنفال: ٢٧]، وقوله ﷻ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، وحرمة العدوان على الأموال والحقوق عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وفي العقوبات شرع الحدود لحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، قال ﷺ: «**كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**»[2].

وبها يتحقق الردع والزجر ويتم الأمن، وهي مقسومة إلى عقوبات دنيوية منها المقدرة التي لا يجوز تغيير مقاديرها، ومنها غير المقدر الذي يخضع لمقاصد العقوبة وتغيرات الأحوال واجتهادات الأئمة العدول، والقسم الثاني منها عقوبات أخروية لا يشك المسلم في وقوعها في الدار الآخرة.

وفي السياسة وأصول الحكم وسائر المصالح أمر الله ﷻ بالعدل، وحرم الظلم، وأمر بالشورى، واعتبر مصالح الخلق مرعية ما دامت معتبرة في الشرع.

وفي ضوء جوامع النصوص من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية أعمل الفقهاء القياس اقتداء بالنبي ﷺ؛ لأن «الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى»[3].

والمقصود بتناهي النصوص عدم استغراقها للحوادث بمتونها، وإلا فما فيها من الكليات والمبادئ والأصول كاف لاستغراق ما لا يتناهى من الحوادث، وذلك ما يحمل عليه قولهم بأن: «الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل

= كتاب الزكاة ١٦، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، برقم (١٠٠٥).

(١) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٥٢، كتاب الصلح ٥، باب إذا اصطلحوا صلح جور فالصلح مردود، برقم (٢٦٩٧)؛ صحيح مسلم ٣٠، كتاب الأقضية ٨، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، برقم (١٧١٨)؛ وينظر: إعلام الموقعين ٣/ ٩٢ ـ ٩٥.

(٢) من حديث أخرجه مسلم في صحيحه ٤٥، كتاب البر والصلة والآداب ١٠، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، برقم (٢٥٦٤).

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد ١/ ٩.

الحصر والعد، ونعلم قطعا أيضا أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى عُلم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار؛ حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»[1].

وهذا بيان كاف في معنى شمول النص وسعته بطاقة الاجتهاد التي تضبط المقاصد وتؤسس على القواعد والمبادئ والكليات، ولا يحمل على أن النصوص لا تكفي لبيان الأحكام ليستقل العقل بالأحكام؛ فهذا القول ناقض لحقيقة شمول الشريعة وكمالها[2].

ومن خلال الكليات والأسس المستنبطة من النص قعد الفقهاء للفقه قواعد تُرد إليها الفروع، منها قواعد كلية كبرى يندرج تحتها ما لا يحصى من الجزئيات، ثم قواعد صغرى ثم ضوابط خاصة بالأبواب وأجزاء المسائل والقضايا، كما فصلت النصوص في الجزئيات الثابتة باختلاف الزمان والمكان والحال، وهذا من لوازم خلود الشريعة، قال ﷻ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

قال ابن العربي[3] في تفسير الآية: «وذلك أن الله سبحانه لم يزل يصرف نبيه وأصحابه في درجات الإسلام ومراتبه درجة درجة، حتى أكمل شرائعه ومعالمه، وبلغ أقصى درجاته، فلما أكمله تمت به النعمة ورضيه دينا، كما هو عليه الآن، يريد: فالزموه، ولا تفارقوه، ولا تغيروه، كما فعل سواكم بدينه»[4].

وليس بعد تمام المنة بالشرع المبين نسخ ولا تعديل، ولا إبطال ولا وقف لنص من نصوصه، وكل تأويل يعود على النصوص بالإبطال، فمردود على صاحبه، وهو من تحريف الكلم عن مواضعه الذي وقع فيه اليهود والنصارى، وضمن الله لهذه الأمة ألا يقع بما وعد به من حفظ الدين للعالمين والتمكين له في الأرض إلى يوم الدين.

اللازم الثاني: تعاضد الفقه والحضارة:

تعاضد الفقه والحضارة يعني أن ثمة انسجاماً كبيراً بينهما، أما في مراتب المفاضلة

(١) الملل والنحل ٢٠٠.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين ٣/ ٩١.

(٣) محمد بن عبد الله بن محمد، المعافري، الأندلسي، المالكي، أبو بكر، الشهير بابن العربي، فقيه، أصولي، مفسر، نشأ بالأندلس، ورحل إلى مصر وبغداد والشام ومكة، من مصنفاته أحكام القرآن، توفي بفاس سنة (٥٤٣هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٩٧؛ الديباج المذهب ٣٧٦؛ نفح الطيب، المقري ٢/ ٢٤٥.

(٤) أحكام القرآن، ابن العربي ٢/ ٤٠.

فالفقه قبل الحضارة؛ لأنها لا تكون كاملة ما لم تُصنع بفقه الحياة ونُظم المعاش وأسس العمران الموجهة بالدين.

ومن المسلمات أن الإسلام جامع بين العبودية المطلقة لله رب العالمين ولازم الاستخلاف في الأرض، أما الحضارة فقد تكون دنيوية صرفة، وهذه لا يطلق عليها حضارة إلا تجوزاً؛ لأن الحضارة إذا فجرت ينابيع المدنية وخسرت الإنسان في روحه وقيمه فليست حضارة بما يصح لهذا الاسم من دلالة ومعنى، وقد تكون دنيوية أخروية في نفس الآن، وهذه الثانية هي حضارة الإسلام ولا غير الإسلام.

ومن المعلوم أن القراء المحدثين يربطون ربطاً (وثيقاً من جهتهم) بين التخلف والفقه الإسلامي، ويختارون من الأفكار وينتقون من الأعلام والفرق عبر التاريخ ما يرون فيه تأييداً لمشروعاتهم في إعادة قراءة النصوص بعد عزل الفقه عن التوجيه والنظم.

ويعبر أحدهم عن ذلك برؤيته للنهضة التي يجب أن تبدأ عنده من الثورة على مؤلفات الغزالي وابن تيمية وأمثالهما، وإحياء فلسفة ابن رشد والفارابي وابن سينا والمعري والتوحيدي ومسكويه، وكل المفكرين (الأحرار) في أرض الإسلام[(١)].

ولسنا إذ ننقل قوله هنا نقر له ولقراءته بهذه الخطوط التي قسم بها هذه الأعلام؛ لأن الأعلام ألسنة المنهج وأقلامه، ومن اغتالته شواذ الأفكار والفلسفات فإنما يرد عليه ما أحدثه، ولا شأن للأجيال بذاته وتاريخه وإنتاجه العلمي في مجالات يجلها العقل ويفيد منها.

والحاصل أنه لا فقه بدون حضارة كما لا حضارة راشدة بغير فقه، ومسيرة الحضارة في الإسلام بدأت بمداد الفقهاء الذين تفرغوا للبحث العلمي ودراسة أصول العمارة والاستخلاف في الأرض.

وتنمية العلوم (كل العلوم النافعة) مطلب شرعي فهمه الفقهاء من النصوص، جاء في سير أعلام النبلاء أن الشافعي الفقيه الإمام كان يتحسر على ما ضيع المسلمون من الطب في زمنه، ويقول: «ضيعوا ثلث العلم، ووكلوه إلى اليهود والنصارى»[(٢)].

وقال أيضاً: «لا أعلم علما بعد الحلال والحرام، أنبل من الطب، إلا أن أهل الكتاب قد غلبونا عليه»[(٣)]، **ومعلوم أن هذه التقريرات قوبلت بالعناية فبرع المسلمون في الطب بعد عصر الشافعي وأصبح لهم فيه دور ريادي لا ينكر.**

(١) ينظر: تعليق هاشم صالح (١) على الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٨٣.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٠/٥٧.
(٣) سير أعلام النبلاء ١٠/٥٧.

وفي هذه السبيل أنكر الإمام الغزالي اشتغال بعض فقهاء عصره بالفقه والفتوى، وترك ميدان الطب يشغله أطباء من أهل الذمة، واعتبر تعلم الطب من فروض الكفايات الواجبة على المسلمين(١)، وكذلك تصنيف الكتب وتعليم الطالبين، والقيام بالإفتاء، وإسماع الحديث وحل المشكلات في الدين، وحذق العلوم الشرعية، كل ذلك من فروض الكفاية(٢).

وتروي تراجم علماء الإسلام مباشرتهم عملياً للصناعات والحرف والمهن التي أغنتهم عن السلاطين وأسهموا بها في تنمية المجتمعات وخدمة الإنسان(٣).

وكان الأطباء يستمدون شرف مهنتهم والتحفيز على ممارستها من النص الشرعي؛ ولذلك برع فيه فقهاء وصدر أطباء مؤلفاتهم بنصوص القرآن والسُّنَّة، كما أثروا مباحثهم بما جاءت به النصوص من إشارات طبية فسروها نظرياً ونفذوها عمليا(٤).

ولم يعزل الأئمة الفقه عن حركة التمدن والإنتاج بل جعلوه موجهاً لها في خلال فقه المعاملات وما شرحوه من أصول المكاسب وقوانين المعاش.

جاء في أدب الدنيا والدين «ثم إن الله تعالى جعل لهم مع ما هداهم إليه من مكاسبهم، وأرشدهم إليه من معايشهم، دينا يكون حكما، وشرعا يكون قيما؛ ليصلوا إلى موادهم بتقديره، ويطلبوا أسباب مكاسبهم بتدبيره، حتى لا ينفردوا بإرادتهم فيتغالبوا، وتستولي عليهم أهواؤهم فيتقاطعوا، قال الله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١]، قال المفسرون: الحق في هذا الموضع هو الله ﷻ فلأجل ذلك لم يجعل المواد مطلوبة بالإلهام حتى جعل العقل هاديا إليها، والدين قاضيا عليها؛ لتتم السعادة، وتعم المصلحة، ثم إنه جلت قدرته جعل سد حاجتهم وتوصلهم إلى منافعهم من وجهين: بمادة وكسب، فأما المادة فهي حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها، وهي شيئان: نبت نام وحيوان متناسل. . . ، وأما المكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى المادة، والتصرف المؤدي إلى الحاجة، وذلك من

---

(١) ينظر: إحياء علوم الدين، الغزالي ١/ ٢١.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي ٦٤٩، ٦٥٠.

(٣) جاء في طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٣٨٧، أن سعيد بن عبد العزيز النيلي كان فقيهاً طبيباً، وفي طبقات الحنابلة ١/ ٢٠٨، أن أبا الفضل عبد الرحمٰن المتطبب كان طبيباً عُرف بطبيب السُّنَّة، ومن احترف منهم الحدادة والنجارة والصياغة والتجارة والبناء فكتب التراجم مليئة بأخبارهم.

(٤) أسماء الفقهاء الأطباء مشهورة، وكذلك مؤلفات الفقهاء في الطب النبوي معروفة، وافتتح قطب الدين الشيرازي، توفي (٧١٠هـ)، رسالته في الحاجة إلى الطب والأطباء بفصل شرح فيه نظرة الفقه الإسلامي للطب في ضوء نصوص الكتاب والسُّنَّة، وهذا نموذج للترابط بين الفقه والطب يسري على كل علوم الحضارة الإسلامية.

وجهين: أحدهما: تقلب في تجارة، والثاني: تصرف في صناعة، وهذان هما فرع لوجهي المادة، فصارت أسباب المواد المألوفة، وجهات المكاسب المعروفة، من أربعة أوجه: نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة»[1]

طال النقل ولم يكن من نقله بتمامه بد لترابطه وتكامل دلالته على مطلوب شهادته في هذا السياق؛ فهو تفصيل في أمور تتعلق بالاقتصاد بقلم فقيه جمع في كتابه بين أصول الدين وأسس العمارة، فمن أين نبعت هذه الرؤية المتوازنة إن لم تكن من المحرك الأقوى للثقافة الإسلامية وهو النص، وبقراءة قامت على منهج عليم، وقراء فقهاء على درجة عالية من الثقافة والحذق وحسن الصناعة، فقهاء ربطوا تلك العلوم بالتكليف، فلم يجعلوا حديثهم عن أصول المكاسب من قبيل البيان المجرد، بل استنبطوا من النص ما يدل على أن القيام بها أيضاً فرض من فروض الكفاية[2].

أما في هذا الزمان فالعودة إلى فقه الدنيا والدين وتجديد مقومات النهضة يقع من الأمة على موضع الألم، فليست (كما يجب) متقلبة في تجارة، ولا هي متصرفة في صناعة.

لقد استفاد الفقهاء في مرحلة ثراء الفروع الفقهية من علمي الحساب والمساحة لخدمة علم المواريث، ورأى ابن خلدون أن لعلم المواريث علاقة واضحة بهذين العلمين، طوعها الفقهاء لتصحيح السهام المنكسرة، وتقسيم التركات بالطرق الحسابية، وحل مشكلات العول والرد وغيرها.

وظهر استخدامهم لعلم المساحة في قياس مساحات الأراضي وتقديرها بالشبر والذراع وغيرهما، كما استفادوا منه في توظيف الخراج[3] على المزارع والبساتين[4].

وكانت نظرة الفقهاء للعلوم الرياضية نظرة إدراك لقدرها وفوائدها، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «النظر في العلوم الدقيقة يفتق الذهن ويدربه ويقويه على العلم، فيصير مثل كثرة الرمي بالنشاب[5] وركوب الخيل، تعين على قوة الرمي والركوب، وإن لم يكن ذلك وقت قتال، وهذا مقصد حسن؛ ولهذا كان كثير من علماء السُّنَّة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعويص الفرايض

(١) أدب الدنيا والدين، الماوردي ٢١٠.
(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي ٦٤٩.
(٣) الخراج كما عرفه الماوردي في الأحكام السلطانية ٢٩٦، «ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدى عنها».
(٤) ينظر: مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٨١، ١٨٤.
(٥) قال في لسان العرب ١/ ٧٥٧: «النشاب النبل واحدته نشابة».

والوصايا والدور؛ لشحذ الذهن؛ فإنه علم صحيح في نفسه؛ ولهذا يسمى الرياضي فإن لفظ الرياضة يستعمل في ثلاثة أنواع في رياضة الأبدان بالحركة والمشي كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم، وفي رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة والآداب المحمودة، وفي رياضة الأذهان بمعرفة دقيق العلم والبحث عن الأمور الغامضة»[1].

وكان القرافي وهو إمام من أئمة الفقه بارعاً في الرياضيات والفلك وصناعة الآلات، ومن مصنفاته كتاب «المناظر» في الرياضيات و«اليواقيت في أحكام المواقيت» جمع فيه بين التقريرات الفقهية والفلكية.

ومن إفاداته أنه صنع شمعداناً[2] وضع فيه شمعة يتغير لونها في كل ساعة، وفيه أسد تتغير عيناه في كل ساعة من السواد إلى البياض إلى الحمرة، لكل ساعة لون، وفيه منبهاً يخرج عند صلاة الفجر ليؤذن بها[3].

وجمع الجبرتي[4] وهو من متأخري فقهاء الحنفية بين الفقه والهندسة والكيمياء، وضمت مكتبته إلى جانب مصنفات العلوم الشرعية كتباً في الهندسة وعلوم الفلك وأدوات الصناعة، وكان يعلمها الناس، ورحل إليه الأوروبيون وأخذوا عنه، جاء في ترجمته أن ممن رحل إليه «. . . طلاب من الإفرنج وقرأوا عليه علم الهندسة، وذلك سنة تسع وخمسين، وأهدوا له من صنائعهم وآلاتهم أشياء نفيسة، وذهبوا إلى بلادهم ونشروا بها ذلك العلم من ذلك الوقت، وأخرجوه من القوة إلى الفعل، واستخرجوا به الصنائع البديعة، مثل طواحين الهواء وجر الأثقال واستنباط المياه وغير ذلك»[5].

ولم تتنافر مصنفاته، فكما كان منها «المفصحة فيما يتعلق بالأسطحة»، و«الدر الثمين في علم الموازين»، كان منها إصلاح الأسفار عن وجوه بعض مخدرات الدر المختار[6].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية ٢٥٥.

(٢) الشمعدان، منارة تزين ويركز عليها الشمع، وهي مركبة من الكلمة العربية شمع والفارسية (دان) ومعناها الوعاء أو المكان، وتُجمع على شمعدانات وشماعد.
ينظر: الآلة والأداة ١٧٣؛ المعجم الوسيط ١/ ٤٩٤.

(٣) ينظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي ١/ ١٠٨، أصله مخطوط في ثلاثة أجزاء بدار الكتب المصرية، نقلاً عن مقدمة تحقيق كتاب: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، عبد الفتاح أبو غدة ٢٥، ٢٦، وقال المحقق بعد الإحالة إلى المخطوط: ونقله العلامة أحمد تيمور باشا في كتابه: التصوير عند العرب ٧٩، ١٠٤، عن ابن طولون في رسالته: قطرات الدمع فيما ورد في الشمع.

(٤) حسن بن إبراهيم بن حسن، الجبرتي، الحنفي، والد الجبرتي المؤرخ صاحب عجائب الآثار، وبلاد الجبرت هي بلاد الزيلع بالحبشة، جمع بين الفقه وفنون من العلم الطبيعي، توفي (١١٨٨هـ).
ينظر: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجبرتي ١/ ٤٤٠؛ الأعلام ٢/ ١٧٨.

(٥) عجائب الآثار في التراجم والأخبار ١/ ٤٦١.

(٦) تنظر مصنفاته الفقهية والعلمية في: عجائب الآثار ١/ ٤٦٢.

وقبل ذلك كله فالإيمان في المنهج الفقهي يمد الحضارة بأمر من الله لا تفقه القراءات المعاصرة معناه، وهو المستمد من وعد الله، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الأعراف: ٩٦].

ولو وقفت على هذا الوعد لقالت إن أوروبا نهضت بغير إيمان! ولا غرو فالحضارة عند البعض جدران من الاسمنت وشهوات وغفلات.

ومع ذلك ينصف أحد القراء الجدد في وصف موقف الفقهاء من سائر العلوم بكلام يستحق التقدير الكبير في جانب يوسعه آخرون تهماً مغلطة، يقول في تقرير هذه الحقيقة: «من المؤكد أن النحويين والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك والكيميائيين قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة التي كانت متوفرة في عصرهم، ولم يحصل في التاريخ الإسلامي أن حوكم أي عالم من هؤلاء العلماء ما دام لم يتعرض في بحثه واستكشافه لأسس الإيمان، ولم يمس فروضه القانونية»(١).

وبعد ذلك فلا مطمع في الحصول على دليل يستند إليه من يقول بتعارض فقه السلف مع النهضة إلا إذا كان تتبعاً للشواذ ومقالات الصغار الذين حشروا أنفسهم في مسيرة الفقه عبر التاريخ.

وإذا وقفنا أمام دعوى تجاهل الفقهاء لطبيعة التقدم في عصرنا ومقتضياته ووسائله لم نجد لها أدلة، بل يتأكد ضدها؛ لأن تجاهل أمر النهضة ليس للفقهاء ولا يستطيعون، وأنى لهم ذلك والنص الشرعي يقاوم الجهل والجمود، ويدعو للمعرفة والتجديد والتحديث؟

ولقد تشبعت بمفهوم الحضارة معاني المنهج الإسلامي في كل مواقع الفكر والمعرفة وأصبحت من أبرز خصائص المنهج الفقهي على وجه الخصوص، ولم تكن إبداعات الحضارة الإسلامية مقصورة على فروع العلوم الشرعية وحدها، فقد برز في الرياضيات محمد بن موسى الخوارزمي الذي يعد كتابه «الجبر والمقابلة» المرجع الأول لعلم الجبر، وعرف ثابت ابن قرة قاعدة الأعداد المتحابة والناقصة والزائدة، وحل جابر بن أفلح لأول مرة مثلثاً كروياً قائم الزاوية علم ضلعه والزاوية المجسمة المجاورة له، وكان للبتاني فضل السبق في اكتشاف النسبة في علم المثلثات، ولأبي الوفا فضل اكتشاف معادلة الجمع بين الزوايا.

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٢٥.

وسجل ابن الهيثم نظرياته في الضوء والبصريات كما قرر في كتابه «المناظر» أهمية المنهج التجريبي ودور الملاحظة كمصدر للمعرفة، وكان البيروني أول باحث في مقياس الثقل النوعي، وتبعه الخازني فاكتشف مقياس الكثافة في السوائل.

وفي الفلك كان اختراع الإصطرلاب على يد الفزاري، وجاء بعده البتاني صاحب البحوث الرائدة في الأرصاد الفلكية، ثم الخيام مخترع التقويم الجلالي، ثم أبو معشر في بحوثه عن ظاهرة المد والجزر وحركة القمر، واستمدت علوم الفلك تأييداً فقهياً بتقريرات الفقهاء التي عرف بها حرمة التنجيم، ودعت إلى النظر العلمي المؤسس على التفكر في الكون والتأمل في أسراره.

وفي الكيمياء برز جابر بن حيان أول من حضر حامض الآزوت، ويُعد الرازي أول مصنف للأنواع الحيوانية والنباتية والمعدنية، وأبو منصور موفق أول من ميز بين كربونات الصوديوم وكربونات البوتاسيوم، وهو أول مخترع للكلس الذي يستخدم في تجبير كسور العظام ويدخل في صناعات متعددة.

وفي علم النبات والصيدلة نبغ أبو جعفر الغافقي صاحب كتاب «الأدوية المفردة» وابن البيطار صاحب كتاب «الجامع في الأدوية المفردة».

وفي الطب برع الزهراوي أشهر من بحث في علم الجراحة ومن اختراعاته منظار المهبل المستخدم في أمراض النساء والتوليد، وكان الرازي أول من ميز بين الجدري والحصبة بوصف علمي دقيق، وعلي بن عيسى وعمار الموصلي ممن ساهم في طب العيون، وابن النفيس أول مكتشف للدورة الدموية الرئوية.

وفي علم الجغرافيا عرف المقدسي باحثاً في تقاسيم البلدان واللغات والأعراق والديانات والأوزان والمقاييس، وساهم في علم الجغرافيا أيضاً البلخي والإصطخري وابن حوقل، ثم الإدريسي الذي وسع الحديث عن كروية الأرض ورسم الخرائط.

وفي العلوم التطبيقية طور المسلمون استخدامات الري والميكانيك، وتحسين صناعة الورق، وتكرير السكر، واختراع البارود، وأثمرت رعاية المأمون لبني موسى ومطالعاتهم في بيت الحكمة ببغداد اختراعات دقيقة منها نوافير المياه وآلة استنشاق الهواء عند النزول إلى الآبار وآلات للإضاءة الميكانيكية للمصابيح الزيتية وغيرها، وكل تلك الإبداعات كانت تحت سلطان الشريعة وتوجيهها، ولم يعترض على أحد إلا من تعرض لأصول الإيمان بتأثير الفلسفة[1]..

---

(١) ينظر: آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها، د. محمد السويسي ٣٦/٢، وما بعدها. ضمن بحوث: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية؛ حول إعادة تشكيل العقل المسلم، د. عماد الدين خليل ٧٧ ـ ٨٤؛ التراث العلمي عند العرب، د. بركات محمد مراد ٨، ١٢، ١٥، ١٣٤.

أما تحقيق القطيعة مع الفهم التراثي للتراث فليس لها فرض من الصواب؛ إذ ليس ثمة فهم يمكن أن يُسمى تراثاً، فلكل جيل فهم يخصه، يستضيء بفهم السابقين نعم، لكنه يؤكد خصائص جيله وظروف زمنه وموطنه داخل إطار المنهج، لكن القراءات المعاصرة حين تتهم التراث والفقهاء تستعين بنماذج بائسة لا يخلو منها زمن، ولو أنصفوا ما نصبوا تلك النماذج للقياس عليها.

المبحث الثاني

موقف القراءات المعاصرة من قانون الشمول

يبدأ بعض القراء الجدد معركتهم مع الفقه وأصوله من مسلمة شمول الشريعة لمصالح الدارين واستيعابها لنوازل الحياة وأحداثها، ومعلوم وقوف الإمام الشافعي على أصلها المستنبط من النصوص ومن تطبيقات فقهاء الصحابة والتابعين وقراءته لمبانيها بتأمل ثم صياغتها الذكية في رسالته.

والقراء الجدد يرونها قاعدة بشرية لا تستحق أن تستقر في الضمير الإسلامي وتؤخذ بغير نقاش، ويرون أن عصر الشافعي كان يحتاج إلى إسناد التصرفات للدين حفاظاً على مشروعيتها، ولا حاجة لذلك في هذا العصر[١].

وكل الدلائل النقلية الصحيحة الصريحة المؤكدة لشمول الشريعة الإسلامية تنفي ما تصر عليه القراءات المعاصرة من القول بأن تقريرات الشافعي لمبدأ الشمول وجهة نظر أراد منها توسيع مجال الانقياد لمنظومة تشريعية موحدة بقيادة الفقهاء، زد على ذلك أن الصفات المتفق عليها بين العقلاء في الطامعين بالسيادة والسلطة لا تجدها في الفقهاء المخلصين للفقه عبر التاريخ.

قال عبد المجيد الشرفي يصف الفقه والفقهاء في هذا العصر: «لا توجد عند الفقهاء أحكام خاصة مثلاً بالشركات على أنواعها (الخفية الاسم، ذات المسؤولية المحدودة، التعاونية، إلخ) ولا بالوظيفة العمومية رغم محوريتها في الدولة البيروقراطية العصرية، ولا بانتخاب المجالس البلدية والنيابية، ولا بميدان الشغل في المعامل الصناعية، ولا حتى بالنقل، وما ينشأ عن حركة المرور بالدراجات والسيارات والشاحنات والقاطرات والبواخر والطائرات من حوادث يتعين تحديد المسؤولية فيها بكل دقة، بله أحكام تخص الكيمياء البيولوجية والتصرف في الموروثات وأطفال الأنابيب ونقل البويضات وتجميدها»[٢].

---

(١) ينظر: الإسلام والحداثة ١٣٨؛ لبنات ١٤٩.

(٢) الإسلام والحداثة ١٣٠.

انتهى كلامه، وهو لا شك مبني على دعوى الإحاطة الكافية بالنشاط الفقهي المعاصر، فقائله من كبار المنظرين للقراءات المعاصرة والناقدين للفقه وأصوله ومدارسه ومناهجه، الداعين للتجديد الغارمين (كما يشير) في سبيل النهضة، وهذا الطرح الذي على أعيننا هنا لا يحتاج إلى مناقشة طويلة، وما جدوى الإطناب في هذا المقام؟

وكل من له أدنى نصيب من العلم يعرف أن مؤلفات شاملة لباحثين في مستويات مختلفة ورسائل علمية وفتاوى صادرة عن المجامع الفقهية وهيئات الفتوى وأفراد العلماء تناولت أحكام الشركات بكل أنواعها، وأحكام الوظيفة العامة والانتخابات بكل صورها، وأحكام النقل البري والبحري والجوي، وأحكام الأجنة وغيرها، ولا يوجد نازلة إلا وفيها بحوث وعليها إجابات.

وأورد محمد أركون اقتباسات من أقوال الإمام الشافعي واهتم منها بقول الشافعي: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[(١)].

ثم علق قائلاً: «إن أهمية هذه الصيغة والمقترحات المبرهن عليها كلها بواسطة آيات قرآنية تعود إلى أنها لا تعبر فقط عن وجهة نظر معزولة لمؤلف وحيد، وإنما هي تعبر أيضاً عن روح ثقافة بأكملها؛ أي: ثقافة منغلقة ضمن إطار زمكاني (زماني مكاني) مضى وانقضى»[(٢)].

فالتشريع القرآني في نظر محمد أركون انتهت صلاحيته بانتهاء زمنه، حتى الشافعي لم يعد زمنه صالحاً لقبول أحكام القرآن، والدليل على الحقائق التي توصل إليها الشافعي لا يصلح أن يكون نصّاً من القرآن، والفقه برمته ثقافة منغلقة؛ لأنها تؤمن بشمول الشريعة للحياة بكل أنحائها!

وفي موضع آخر ينكر أركون على من يقول بأن مبادئ حقوق الإنسان والحرية والعدالة الاجتماعية سبقت بها الشريعة الفكر الأوروبي، ويعتبر هذا القول من قبيل الجدل الذي ليس له ما يسنده[(٣)].

ورأى الصادق بلعيد أن القرآن ليس شاملاً لأحكام المعاملات باعتراف الشاطبي، وليس صحيحاً أن القرآن جاء فقط بكليات؛ لأن أغلب أحكامه محددة بأشخاص وظروف وأسباب نزول[(٤)]!

---

(١) الرسالة ١١٠.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٧١.

(٣) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ١٩٤.

(٤) ينظر: القرآن والتشريع ٣٠، ٣١.

وهذا من غرائب الأدلة؛ فليس من ضرورة الحكم بشمول النص القرآني أن يكون مثل مدونة حمورابي أو على نمط القانون الفرنسي أو الإنجليزي، أما الإحالة إلى الشاطبي فلا تحتاج إلى التوسع في التعليق؛ فالشمول الذي تقرره الأدلة بحسب الشاطبي لا يعني شمول الجزئيات، فهي لا تنحصر، بل شمول الشريعة للكليات القادرة على استيعاب الجزئيات والنوازل.

ومهمة المجتهد شرح الجزئيات في ضوء الكليات؛ لذلك لم يتوقف الصحابة فيما لا نص فيه، بل توجهوا للكليات فاجتهدوا في ضوئها معتبرين بمعان شرعية، ترجع في التحصيل إلى الكتاب والسُّنَّة[1].

ويدرك قارئ آخر ضعف هذا الاتجاه فيذهب إلى أن النصوص من الكتاب والسُّنَّة شاملة لجزئيات الحياة إلى قيام الساعة، ولا جدوى من اتهامها بالقصور، وأن على المفكرين والمجددين التوجه لفهم النص بحيث يتم فصله عن التراث القديم وتجديد فهمه الذي سيولد أحكاماً جديدة تواكب تغيرات الزمان والمكان[2]، وهذه أخطر من صراحة أركون.

وخالص القول أن مبدأ شمول الشريعة من أقوى السياجات التي تعمل القراءات المعاصرة لخرقها مع اختلافهم في الوسائل، فأركون يرى الوثوق به من الثقافة المنغلقة التي سيطرت على الفكر الإسلامي زمن الشافعي، ويرى غيره أن إنكار مبدأ شمول الشريعة سيؤدي إلى نتائج عكسية، ويقترح الاكتفاء بفصل النص عن التراث القديم، (يقصد المنهج).

ولما أنكرت القراءات المعاصرة مبدأ الشمول واستبعدته عقلاً وسخرت به وأولت معناه توصلت إلى نتائج منها: اتهام الشريعة بالقصور بناء على تصورهم أن الأحكام تؤخذ مباشرة من ظواهر النصوص، والنصوص محصورة لا يمكن أن تفيدنا أحكاماً في مستجدات الزمن التي لم تكن موجودة أصلاً زمن ظهور النص، وإلغاء دور النص بإحلال العقل محله ليصبح مرجع التشريع ومصدره تحت ذرائع التدرج في التشريع الذي يواصل العقل مسيرته بعد انقطاع الوحي، وواقعية النص في معالجته لقضايا ظرفية لصيقة بوقته.

نموذج تطبيقي لتجاوز قانون الشمول:

أحكام الجنائز في الفقه الإسلامي:

نظم الفقه الإسلامي حياة المسلم من ميلاده إلى ارتفاع قلم التكليف عنه بالموت،

(١) ينظر: الاعتصام ٣/٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) ينظر: تجديد فهم الوحي ٣٤، ٣٥.

ويعد فقه الجنائز من صور التكريم للإنسان، وفيه جمع الفقهاء نصوصاً استخرجوا منها أحكاما وسننا وآدابا متعلقة بالمرض ثم باللحظات الأخيرة قبل مغادرة الروح الجسد، ثم ما يجب على من خلف قريباً بعد موته.

وذلك الجم الغفير من الأحكام والآداب دليل شمول الشريعة لكل فصول الحياة من المولد إلى الموعد، ولن تجد مدونة في الأرض لها ما لفقه الشريعة الإسلامية في هذا الباب.

من أحكام الجنائز في القراءات المعاصرة:

ترى بعض اتجاهات القراءات المعاصرة أن تفاصيل العبادات وأحكام الجنائز غرق في الموروث، وبحثها يصنف في فقه الأشكال والرسوم[(١)].

ويربطها بعضهم بفلسفة التأثير والتأثر المتلقاة عن المستشرقين، ويقرر أن «طقوس الغسل والصلاة والتكفين قد استمرت في الممارسة الإسلامية...... لكن ذلك لا يحجب عنا حدود التناسخ والالتقاء التي تدل على خضوع الأديان مجتمعة لبنية تكاد تكون واحدة»[(٢)].

ويرى آخر أن الغرب يحترم الموتى بينما الفقهاء يختلفون في القول بنجاسة الميت أو طهارته[(٣)].

وهؤلاء القراء قد أعفوا أنفسهم من نقض أحكام الجنائز اكتفاءً بعدِّها رسوماً وأشكالاً لا تستحق البحث، وغُنية بجهود اتجاهات أخرى حشرت فقه الجنائز مع مقروءاتها الموسعة، والنموذج الحاضر هنا هو ذريعة من ذرائع رفض السُّنَّة.

تبنى هذه القراءة سامر إسلامبولي ومن معه من العاملين في حقل القراءات المعاصرة وهو من المتبعين لقراءات شحرور والمشتغلين بتحسين وجه الفرقة التي أطلقت على نفسها اسم (القرآنيون)؛ ومع قوله: «نعم إننا قرآنيون، ولنا الشرف بذلك الانتساب، ولينتسب عباد الأسانيد لمن شاؤوا من المرجعيات والأصنام»[(٤)]. أخرج كتيبات تتحدث عن الحديث النبوي يناقشه وينقده، وهو لا يعترف به مصدراً للتشريع.

والقرآنيون بعض القراءات المعاصرة ومن أهم روافدها، وليس اتخاذ شكل فرقة لها أنصار واسم وضجيج إعلامي إلا من قبيل تعدد الجبهات فقط، وإلا فكيف لمن

---

(١) ينظر: من النقل إلى الإبداع ١/ ١٨٣.

(٢) إسلام الأكراد ١٠٠، ١٠١.

(٣) ينظر: سدنة هياكل الوهم ١٢٧.

(٤) القرآن من الهجر إلى التفعيل ١٧.

يدعي أنه يعمل بالقرآن، ولا يعترف بالسُّنَّة أن يستدل بالسُّنَّة إذا وافقت تأويله، وكيف له أن ينكر حد السرقة الثابت بنص القرآن ويقول إنه حد يحل مشكلة ويخلق أخرى[1].

(١) ينظر: القرآن من الهجر إلى التفعيل ١٨٠.

الفصل الثالث

قانون ربانية النص

المبحث الأول: المرتكزات النظرية لقانون ربانية النص.
المبحث الثاني: قانون ربانية النص في القراءات المعاصرة.

المبحث الأول

المرتكزات النظرية لقانون ربانية النص

يعبر بعض الباحثين عن قدسية النص بالربانية، وهو وصف يقابل البشرية التي تصبغ تشريعات البشر ونصوصهم، وهو وصف يحمل دلالة المفارقة بين نصوص الوحي ونصوص البشر.

والإيمان بقدسية النص وربانيته حرز للقارئ في رحلة فهم النص وكشف مراميه بأدوات علمية دقيقة وليس تعطيلاً للعقل، ولا ذهولاً أمام النص كما يدعي القراء الجدد(١).

والخلاف مع القراء الجدد في قدسية النص خلاف في أصل من أصول الديانة؛ ذلك أن من ثوابت الإسلام الإيمان بقدسية نصوصه وتعاليها على نصوص البشر، وهذه مسلمة مستفادة من النص نفسه قال ﷻ ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾ [الزخرف: ٤]، ومن هذا الوصف فهم الإمام الماوردي(٢) أن علو القرآن حكم قاطع باستحالة تبديله(٣).

وليس للعقل مدخل في مرادات نصوص الوحي من حيث الأصل لعلوها وسعتها التي لا تدانيها قوانين الحياة الإنسانية، ولا نظريات العلوم وإفرازات الطبيعة، ألا ترى إنسان الحضارة عاجز عن تفسير ماهية الروح، وهي حقيقة وجوده، وليس للعقل اليوم إلا إجابة واحدة تشرح تلك الحقيقة الحاضرة الغائبة هي قول الحق تبارك وتعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وكذلك نصوص الوحي من أمر ربي، تنبئ بالغيب وتزدحم فيها صور الإعجاز والبيان والموعظة

---

(١) تنظر تلك الدعوى كمثال في: المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع ١٣.

(٢) علي بن محمد بن حبيب، الماوردي، أبو الحسن، فقيه، أصولي، مفسر، من أئمة الشافعية، من مصنفاته: «الحاوي» و«الأحكام السلطانية»، توفي (٤٥٠هـ).
ينظر: شذرات الذهب ٥/٢١٨؛ وفيات الأعيان ٣/٢٨٢؛ طبقات الشافعية الكبرى ٥/٢٦٧.

(٣) ينظر: النكت والعيون ٥/٢١٦.

والحكم، أنزلها الله بعلمه محلقة فوق حدود الزمان والمكان، وعلى من يسويها بالنص البشري أن يجيب أولاً عن سبب ذهول العقل أمام إعجازها بكل صوره.

أما المؤمن فيعلم أن القرآن كلام الله المنزل تبصرة لأولي الألباب، أسمى الكتب قدرا، وأغزرها علما، وأعذبها نظما، وأعدلها حكما، منزه عن النقص، قال: ﷻ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ﴿٤١﴾ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١ ـ ٤٢].

وما مقام تصديق البشر بقدسيته وكماله والله شهيد بها؟ ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشۡهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيۡكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَشۡهَدُونَۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿١٦٦﴾﴾ [النساء: ١٦٦].

ونصوص السُّنَّة بيان نبوي كريم فيه من جوامع التشريع أمراً ونهيا، وفيه من جوامع الحكم والآداب والفضائل علماً وحكما، ولها من القدسية ما يمنع تناولها كسائر النصوص، فيها خبر الغائب والشاهد، وتفصيل المجمل(١) وتخصيص العام(٢) وتقييد المطلق(٣) وشرح المبهم، وهي مصدر مستقل لكثير من الأحكام، ولئن استقل القرآن بقدسية اللفظ، فللسنة قدسية المعنى الذي هو وحي من عند الله.

إن جر النص الشرعي إلى ساحة النصوص الأخرى وتطبيق ما اصطلح عليه البشر من طرائق النظر فيه معضلة قديمة أحد أسبابها في نظر إمام الحرمين الجويني نزع سرابيل الهيبة عن نصوص الوحي، والجويني وإن كان يرد على تأويل للنص لا يراه مناسباً بحسب ما أدى إليه اجتهاده، إلا أنه يورد سبباً صحيحاً يقف وراء الفهوم المعكوسة لنصوص الوحي، ذلك السبب هو بعبارته: «الاستجراء على دين الله تعالى والتعرض لخرق حجاب الهيبة»(٤).

(١) المجمل كما في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١١٣: «اللفظ الذي يتناول مسميات كل واحد منها يجوز أن يكون مراداً للمتكلم كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١] فإنه يشمل العشر ونصف العشر وربع العشر؛ فكل واحد منها يجوز أن يكون مراداً».

(٢) التخصيص في اللغة: تمييز بعض الجملة بحكم، وتخصيص العام: قصره على بعض أفراده لمخصص صحيح، وللأصوليين بحوث عميقة في طرقه وآثاره.
ينظر: كشف الأسرار ١/٣٠٦.

(٣) المطلق: هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، أو هو اللفظ الدال على الماهية مجردة عن كل عارض يلحقها، والمقيد: هو المتناول لمعين أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة كقولنا رجل عالم، فيكون تقييد المطلق عبارة عن أثر الوصف الزائد في إعادة ترتيب الدلالة المطلقة بسبب من القيد الجديد المؤثر. ينظر: روضة الناظر، ابن قدامة ٢/١٠١؛ أمالي الدلالات ٢٦٧.

(٤) البرهان، الجويني ١/٣٤٦.

إنكار قدسية النص جذور من الماضي:

أول ما يجب تقريره هنا أن نصوص الوحي تستمد قداستها من مصدرها، وقداسة النص مقدمة لازمة للإيمان المطلق بصدقه وكماله وشموله وحكمته، ونفاذ أمره ونهيه، وصدق وعده ووعيده، وعند القول بقدسية النص توقف كفار قريش؛ لعلمهم بأن التصديق بمصدر النص الإلـٰهي يجب بعده التسليم بكل ما ينزل به من الأوامر والأحكام.

ولذلك حاولوا نزع وصف القدسية عن النص برده إلى المصدر البشري، وذلك ما ذكره الله عنهم في القرآن: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾ [المدثر: ٢٥]، ثم نفى القرآن ما يزعمون، وأبطل ما يأفكون في أكثر من آية، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨]، وقال ﷻ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود: ١٣].

ولم يكتف القرآن بنفي زعمهم هذا، بل زاد تأكيد المصدر الإلـٰهي للنص لتبقى القداسة مرتبطة به ولازماً من لوازمه، وبهذا الإثبات وردت آيات كثيرة منها قوله تَعَالَىٰ: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾ [هود: ١]، وقوله ﷻ ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦﴾﴾ [النمل: ٦].

والإيمان المطلق بقدسية النصوص الشرعية من القرآن أو السُّنَّة مانع من الاستهزاء بها أو الإعراض عنها أو الشك في صدقها أو تفسيرها كتفسير سائر النصوص أو الأخذ منها بالهوى دون منهج علمي قويم.

لقد شهد العهد النبوي مواقف جافة لم يؤثر فيها جلال الرسالة ولا أنوار الوحي، ولا بلاغة القرآن، ولا معجزات النبوة، ولا حقائق العصمة، لذلك أقبلت على النص تزنه بموازين التشهي، تعترض عليه أحياناً وتتخذه هزواً وتعقب عليه أخرى.

جاء في الحديث الصحيح عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: «بينما نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة(١)، وهو رجل من بني تميم(٢)، فقال: يا رسول الله اعدل، فقال: ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل؟ قد خبت وخسرت

---

(١) قيل: هو حرقوص بن زهير السعدي، شهد صفين مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، ثم صار من الخوارج، ومن أشدهم عليه، قتل في النهروان سنة (٣٧هـ).
ينظر: أسد الغابة ١/ ٧١٤؛ الإصابة ٢/ ٣٤٣.

(٢) نسبة إلى تميم بن مر بن أد، والتميم في اللغة الشديد، وهم من العدنانية، وتنتمي إليهم بطون عربية كثيرة.
ينظر: جمهرة أنساب العرب ٢٠٧؛ نهاية الأرب ١٧٧، ١٧٨.

إن لم أكن أعدل»[1].

وذو الخويصرة هذا لم يفقه الحكمة في قسمة النبي ﷺ التي منها تأليف القلوب في مرحلة تأسيس الدولة ودفع الأخطار عنها، ولقد حال مقام النبوة دون مثل هذا النكير من بعض الصحابة الذين وجدوا في نفوسهم لما قسم النبي ﷺ الغنائم في حنين[2]، أما ذو الخويصرة فقد كانت له قراءة أخرى لقسمة النبي ﷺ، وهي قراءة أهدرت قدسية الفعل النبوي وعصمته عن الظلم، ونظرت إليه كأي تصرف يقوم به زيد من الناس وأخضعته لمعايير أرضية قاصرة، وهذا يشبه إلى حد كبير إخضاع نصوص الكتاب والسُّنَّة لنظريات العلوم الإنسانية والطبيعية مع فارق مهم هو أن قراءة ذي الخويصرة من واقع تصوراته وبدافع من ذاته بينما إخضاع نصوص الوحي لنظريات العلوم الإنسانية والطبيعية قادم من بيئة مختلفة كل الاختلاف عن بيئة الفكر الإسلامي وبدوافع غير نزيهة.

---

(١) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٦١، كتاب المناقب ٢٥، باب علامات النبوة في الإسلام، برقم (٣٦١٠)؛ صحيح مسلم ١٢، كتاب الزكاة ٤٧، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، برقم (١٠٦٤).

(٢) حُنَيْن بضم أوله وفتح ثانيه، اسم الموضع الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، وباسمه عرفت المعركة بين النبي ﷺ والمشركين، وهو واد يعرف اليوم بوادي الشرائع على بعد ٣٠ كيلو متر تقريباً من مكة من جهة الشرق.

ينظر: معجم البلدان ٢/٣١٣؛ معجم المعالم الجغرافية في السيرة، البلادي ١٠٧؛ المعالم الأثيرة ١٠٤.

المبحث الثاني

قانون ربانية النص في القراءات المعاصرة

قدسية النص أو ربانيته هي التعالي بالنص أو الصفة اللاهوتية للنص أو تقديس النص، (بتعبير القراء الجدد) ويقصدون بالتعالي بالنص رفع مكانه عن سائر النصوص البشرية الخاضعة لمباضع النقد والتفكيك وإعادة القراءة، ويقصدون باللاهوت ما تعلق بالله ﷻ مما لا يخضع لما يخضع له البشري (الناسوت)[1]، وهو نفس المراد بوصف القداسة والمقدس.

ومنهم من يصرح بها، ومنهم من يسهل أن تجدها في ثمار كتاباته وتطبيقاتها، وهذا ما يتضح من خلال التهم التي توجه للنص كقول أحدهم: «إن التأكيد على مصداقية اللسان العربي المبين وغير ذي العوج للقرآن إضافة إلى المطالبة بأخذ المتشابه منه دون تأويل مصادرتان تجعلان من هذا الأخير أي التأويل أمراً نافلاً بالنسبة إلى النص القرآني»[2].

وهذه مطالبة صريحة بعدم تصديق القرآن إذا قال: إنه كتاب غير ذي عوج، وإن اتباع المتشابه منه دأب الزائغين؛ لأنا لو صدقنا بذلك صادرنا حرية قراءة النص وتشريح متشابهه!!

وليس كل القراء المحدثين على سواء في ذلك، فمنهم من يحاذر ويوري ولا يصرح، لكنهم يلتقون في صعيد واحد وعلى هدف واحد[3].

ويعلق أحد القراء المعاصرين على جدوى تطبيق هذا المنهج على القرآن قائلاً:

---

(١) الناسوت كلمة عبرانية جرى اللسان العربي باستعمالها قديما، ومعناها الجسد، وتطلق في مقابلة اللاهوت التي تعني: الإلٰه وما ينسب له.
ينظر: تاج العروس ٣٦/ ٤٦٩؛ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني ١٠٨.

(٢) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٤٤.

(٣) لنزع قدسية النص يسقط بعض القراء الجدد منهج (فلاديمير بروب، ١٩٧٠م) في دراسة الحكايات الشعبية الروسية على القصص القرآني، فيتحدث عن إبراز الخطاب القرآني للعقائد على هيئة عقدة مسرحية أو حبكة روائية وصراع درامي، ومحورية بطل للصراع ينتصر في النهاية.

«ينبغي على المسلم أن يبذل جهداً نفسانياً كبيراً لكي يتخلص من النظرة التقديسية أو (اللاتاريخية) التي تربى عليها»[1].

ولقد عبَّر القراء الجدد عن سبب إنكارهم لقدسية النص، ولسان حالهم يعتبر الاعتراف بقدسية النصوص الشرعية من القرآن والسُّنَّة اعترافاً باستعصائها عن النظر وانتقالها إلى مستوى آخر بخصوصية مختلفة تحول دون تطبيق المناهج المبتكرة في قراءة النصوص عليها[2].

ومن نواقض المنهج الفصل بين قائل النص وهو الله ﷻ في نص القرآن لفظاً ومعنى ونص السُّنَّة معنى وبين المكلف الذي يعبرون عنه بـ المتلقي، وبموجب ذلك الفصل لا يتدخل المرسل في فهم المتلقي بتعاليم مضمنة في النص، وبحسب توضيح طيب تيزيني فإن النص«بعد أن انتهى الإيحاء به مع حجة الوداع كما هو معروف، دخل بوصفه الرسالة حيز المتلقي»[3].

نقض قانون ربانية النص قادم من الغرب:

يتفرد القراء المعاصرون برفض وإنكار التعالي بالنص، ويعبرون عن منتهى عجبهم من القول بقداسة النص الذي يتعالى على مقاييس العقل البشري صاحب الحق (المطلق) في الحكم على ما قدر عليه وما لم يقدر عليه (بحسب ما قرروا).

ولقد كانت البداية من الغرب أيضاً، إذ ورث نصوصاً حُرفت ثم رفضها وسخر منها، وفي سياق ذلك الرفض دعا المفكر الفرنسي (أوجست كونت Auguste Comte) إلى تكريس الفكر في المجال المادي المحسوس والعلاقات القائمة بين الظواهر والوقائع، واعتبار نصوص الغيب والإيمان وما وراء المادة موضوعات فارغة، واعتبار الإنسانية هي الموجود الأعظم[4]!!

ثم تطورت هذه الرؤية على يد (أرنست ماخ Ernest Mach)[5]، وتجرأت فلسفة (كونت) أكثر فعرضت مضمونها كدين جديد من صنع الإنسان، وهو ما أفصح

ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ١٤٠؛ النظرية الأدبية ٤٨.

(١) تعليقات هاشم صالح على: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (٢) ص١٤٠.

(٢) ينظر هذا المعنى في: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٣٤.

(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٥٥.

(٤) من المفهوم الفلسفي الغربي لمصطلح الإنسانية دعا القراء المحدثون إلى ما يطلقون عليه أنسنة النص، بمعنى تحويله إلى المجال الإنساني وإنزاله من علوه، وذلك بنزع قداسته.

(٥) (أرنست ماخ Ernest Mach) فيزيائي نمساوي، تخرج بجامعة فيينا، درس حركة الأجسام بسرعتها خلال الغازات، وكانت له اهتمامات بعلم النفس وفلسفة العلوم، توفي (١٩١٦م).

عنه(كونت) في كتابه «The catechism of positive» «البيان العقدي للدين الوضعي»، ثم تتابع نقل منهج هذه الفلسفة الوضعية إلى ميدان العلوم الإنسانية (علم الاجتماع، وعلم النفس، والدراسات التاريخية، والدراسات الدينية)[١].

ويحلل أحد القراء الجدد وضعية (كونت) فيرى أنها مفتاح التقدم العلمي؛ ذلك أن العلوم الطبيعية تجمع المختصين حول قوانين متفق عليها، يبحثون ويتضامنون فيتقدمون[٢].

وتقف هذه الفلسفة الكونتية مع مثيلاتها خلف نفور القراء الجدد من الوحي؛ لأنه يتناقض معها ويفرض محتواه من علو.

ولا تسمح فلسفة (كونت) أو غيرها باستعمال القوانين المنهجية الفقهية لفهم نصوص الوحي؛ لذلك لا يقبل القراء الجدد حكماً شرعياً له من الحِكم ما لا تدركه وضعية (كونت)، أما مسائل الغيب فقد نفضوا أيديهم منها باكرين.

كما ينقل القراء المعاصرون دعوة (شلايرماخر) Schleirmacher إلى التخلي عن الطرائق المعتمدة في تفسير النصوص المقدسة؛ لأنها «كتابات كتبها بشر، من أجل البشر؛ ولذلك فإن تأويلها يجب أن يخضع إلى نفس المبادئ التي يخضع لها تأويل أي نص آخر»[٣].

ولم تتفق آراء القراء الجدد تماماً على منهج موحد لنزع سربال القدسية عن نصوص الوحي إلا فيما يتعلق بالحديث النبوي، إذ لا يترددون في الطعن فيه، وإنكار قواعد تناوله وقوانين قراءته، أما القرآن فيختلفون في طرق نزع القداسة عنه، بعد الاتفاق على حتمية ذلك، لتهيئته للقراءات المتنوعة، وهو إجراء يمارسه القراء الجدد، ويصف أحدهم مشاركة نصر أبو زيد في تقديم قراءة جديدة للقرآن بأنها «جرأة بالغة أن يتعامل باحثنا مع النص القرآني بوصفه منتجاً ثقافياً أنتجه واقع بشري تاريخي»[٤].

وهكذا بدت محاولات نصر أبو زيد مكشوفة في سعيها لنقل النص من كونه إلهياً إلى نص أدبي ثقافي خاضع لمناهج متعددة في القراءة.

وحاول حسن حنفي في أطروحته les methodes dexegese . . . الاعتماد على أسباب النزول ليثبت أن القرآن ليس وحياً بل تعبير عن تجربة محمد البشرية، وهذا ما يخول تأويله بحسب حاجات الأمة الإسلامية الحاضرة[٥].

---

(١) ينظر: الفكر الديني في مواجهة الحداثة، عرفان عبد الحميد ٨، ٩؛ المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ١٥٩.

(٢) ينظر: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة، الجابري ٢٥.

(٣) ينظر: Rainer Rochliitz, avatars de I, hermeneutique, p. ٨٤٢ نقلاً عن: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ٢٥.

(٤) نقد النص ٢٠٠.

(٥) الجدير بالتأمل أن R. Caspar وصف هذه المحاولة من حنفي بأنها (مجهضة).

وبعد الإشادة بدور أركون رأى علي حرب وجوب تخطي «نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه، وذلك بالتعامل معه كمعطى يخضع للمعرفة النقدية وشروطها»[1].

ومما يستدلون به على بشرية القرآن نزوله أولاً جملة واحدة إلى سماء الدنيا، ثم نزوله منجماً على النبي ﷺ، فالتنزيل الأول كان بالصفة الإلـٰهية للنص، ولكي يتحول إلى الصفة البشرية كانت المرحلة الثانية التي تتصف بالتاريخية[2].

وصفوة القول: أن نزع صفة التقديس عن نصوص الوحي من أهم ركائز القراءات المعاصرة، وسلفهم فيها تجربة الفكر الغربي مع نصوصه التي نزع عنها سربال التقديس، فكان ذلك لبنة بل قاعدة من قواعد النهوض والتقدم، وقد آمنت القراءات المعاصرة أن ما جلبته أو جُلب لها من أوروبا من مناهج التحليل والتفكيك لا يمكن أن يؤدي دوره في بناء الإسلام الجديد إلا إذا تم التعامل مع النص على أنه كغيره من النصوص، يحلل ويفكك وينتقد ويؤول.

أدوات القراءات المعاصرة لإلغاء قدسية نصوص الوحي:

لم تقف القراءات المعاصرة خطيباً يقول للناس إن نصوص الوحي تشبه الشعر والقصة والمقال وما أشبه ذلك، لكنها بما بلغته من معطيات المناهج الحديثة تسعى لتثبت النص في دوائر فولاذية لا يخرج منها، ولها وسائل تنزع عن النص سربال التقديس بغير حاجة للتصريح، ومن تلك الوسائل ما يلي:

أولاً: القول بتاريخية المنهج:

يقول أحدهم: «التعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجاً تاريخياً معناه نزع هالة القداسة عن ذلك الفكر؛ أي: تمزيق الحجاب وهتك الستر، هذا هو صلب القضية، كيف نقرأ التراث والقرآن تحديداً؟»[3].

بدأ القراء الجدد مشروعهم من رفض الاعتراف بأثر مصدر النص على منهج فهمه؛ لذلك اعتبروا غرسه في التاريخية صلب قضيتهم معه، وفسروا تمسك الأمة بالأحكام المستنبطة منه وفق قواعد المنهج بأنه تأثر عاطفي نفسي سببه تقديس النص.

وفي ذلك يرون أن النص القرآني أسهم «منذ ظهوره وامتلاكه صفة القدسية في

= تنظر تلك المعطيات في: الإسلام والحداثة ٨٨.

(١) نقد النص ٢٠٣.

(٢) ينظر: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ١٣٤.

(٣) نقد النص ٧٦.

تشكيل الوعي والحقيقة النفسية لدى المسلمين، ودعاهم إلى تقبل منطوق ومضمون النص كحقيقة عقلية وتاريخية ثابتة وفوق كل نقد»[1].

والخلاصة هنا كما وضعها القراء الجدد أنه «.. لا معنى إذن لرسالة تتعالى عن الزمان والمكان؛ فكل رسالة منخرطة في التاريخ البشري، ويتلقاها إنسان حامل لجملة من التصورات والمفاهيم»[2].

ثانياً: التشكيك في صحة النص:

كل ما أوردته القراءات المعاصرة من المقالات للتشكيك في صحة النص القرآني والمقارنة بينه وبين الكتب السماوية التي حُرفت وبدلت[3]، وطرح تحريف القرآن كمسألة بحث، وما بذلته في جمع النصوص الضعيفة التي يُفهم من ظاهرها أن في القرآن زيادة أو نقصا، والتوقف عند موقف الرافضة من صحة القرآن وعده رأياً جديراً بالبحث، كل تلك الجهود تهدف لزعزعة ثقة المؤمنين بكتاب الله، وخدش هيبته في النفوس.

وهم في ذلك لا يدركون عظمة النص القرآني وقوته وأُنس الأرواح به، وصور إعجازه اللامتناهي، وتكفل الله بحفظه، وآياته الممتلئة ببراهين اليقين بالله وتجليات قدرته في الكون.

و القراء الجدد في هذه المسألة ليسوا سواء، فقليل منهم الذي لا يشكك في النص القرآني مكتفياً بالأدوات المنهجية للقراءات المعاصرة الكفيلة بإلغاء كل أحكامه.

ولا يتردد أكثرهم في القول بأن النص القرآني لم يسلم من التحريف، فضلاً عن نصوص السُّنَّة، كما هو حال طيب تيزيني، حيث يقول: «وإذا تناولنا القرآن والحديث بمثابتهما نصين أو نصّاً، فإننا نلاحظ أنهما يحيلان إلى ما قد يكون عصياً على ضبط النصوص السابقة عليهما والمعاصرة ـ باطراد ـ لهما، ولكن هذين النسقين الدينيين ما كانا منذ البدء نصين مكتوبين، بل مرا كلاهما بمرحلة القول الملفوظ المتداول شفهياً عن طريق العنعنة، وهذا يعني أنهما خضعا لعملية مركبة، نقلتهما من حالة الخطاب الحر المرسل إلى حالة الخطاب المنصص المفقه (المكتوب)، مما يفضي بنا إلى

---

(١) المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع ١٣.

(٢) إسلام المجددين ٤٠.

(٣) زعم نضال الصالح أن القرآن محرف، وانتصر لزعمه بعدم تدوين القرآن في عهد النبي ﷺ، وضعف الذاكرة عن الحفظ، واختلاف الصحابة في القراءات، وأورد أخباراً وآثاراً حول جمع القرآن وتدوينه، واجتزأ وأول ثم طعن في عثمان وزيد بن ثابت؛ ليقول بعدم وثوقه هو بما صنعوا في جمع القرآن.
ينظر كتابه: المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع ١٢ ١٣، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٢، ٤٣.

مواجهة السؤال الإشكالي التالي: كيف لنا في تلك الحالة الأولى من الخطاب الحر المرسل أن نتبين ما حدث على صعيد عملية التناسج والتوالد التي اخترقت النسقين المعنيين»[(١)].

وينتقل تيزيني من مرحلة التساؤل إلى الجزم بأن القرآن محرف فيقول: «لا يجب الاعتقاد أن كتابة القرآن التي تمت بأمر الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير»[(٢)].

وقال حمادي ذويب أحد تلامذة عبد المجيد الشرفي: «ينبغي تنسيب نظرية الثبوت والكمال المطلق للمصحف الذي وصلنا، فهذا المصحف نتاج عملية تاريخية معقدة ومليئة بالثغرات والمتناقضات، وهو لم يصبح النص الوحيد المقبول لدى المسلمين إلا بأمر دنيوي سياسي وبعد أن أقصي بالقوة عدد كبير من المصاحف الأخرى، وهذا ما يستدعي مواصلة جهود مراجعة تاريخ القرآن جمعا وتفسيرا»[(٣)].

وفي تحليله لكتاب «الإتقان في علوم القرآن» ذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن ما ورد في الكتاب من الأخبار الدالة على أن في القرآن سوراً نقصت يدل على أن القرآن الذي بين أيدينا اليوم ليس كاملاً، ويتعجب من المؤلف كيف يذكر تلك النصوص ولا يصدقها ويعتبر القرآن محفوظاً[(٤)].

والشرفي بتلك النتيجة يتجاهل محكمات المنهج في التعامل مع الروايات من حيث صحتها ودلالاتها التي عرفها العلماء فلم يتوقفوا عند الروايات الضعيفة في ثبوتها أو المرجوحة في دلالاتها، بينما عدها هو كشفاً علمياً!

لكنه لم يفد القارئ بمصدره الذي نقل عنه تلك الشبه، وهو كتابات المستشرقين ومطاعنهم في القرآن، ومن أدلة القوم على دعوى تحريف القرآن، تعدد النصوص المجموعة فالنص الذي جمعه زيد بن ثابت يختلف بزعمهم عن النصوص المجموعة بيد ابن مسعود وأبي موسى الأشعري والمقداد بن عمرو[(٥)] وأبي بن كعب.

---

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٤٧.

(٢) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٥٩.

كلام تيزيني هذا قاله (Blachere) في كتابه «مدخل إلى القرآن» وجولدزيهر في بحثه (مذاهب التفسير الإسلامي).

للمزيد عن شبهات المستشرقين حول صحة القرآن ينظر: القرآن والمستشرقون، د. التهامي نقرة ١/ ٣٩، وما بعدها (ضمن بحوث: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية).

(٣) جدل الأصول والواقع ١٧١.

(٤) ينظر: في قراءة التراث الديني، عبد المجيد الشرفي، ضمن سلسلة موافقات ١٨، وما بعدها.

(٥) المقداد بن عمرو بن ثعلبة، المعروف بالمقداد بن الأسود، نُسب إلى الأسود بن عبد يغوث الزهري؛ لأن المقداد حالفه فتبناه الأسود، والمقداد صحابي، هاجر إلى الحبشة، وشهد بدراً، توفي بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله عنه.

=

والخلافات التي نشبت بين الصحابة بسبب الفوارق بين هذه القراءات، أحاديث نقص القرآن الواردة في الصحيحين والسنن، وزيادة المعوذتين عند ابن مسعود(١)، وعدم ضبط النص المحفوظ بسبب النسيان باعتراف من الصحابة، من ذلك قول أبي هريرة للنبي ﷺ: «إني أسمع منك شيئاً كثيراً أنساه»(٢).

وكذلك تناقض آيات القرآن وتعارضها(٣)، وهذا كنموذج لما ظنوه دليلا على تحريف القرآن.

وتكتفي نائلة السليني بالإشارة إلى أن جمع الخليفة الراشد عثمان بن عفان ﷺ للقرآن ألغى قرآناً آخر، وفعله هذا صدم المسلمين صدمة قوية فقتلوه، وهذا هو السبب الحقيقي لقتله، وليس ما يروى في السير، وهذا ما يراه عبد المجيد الشرفي مضيفاً أن المقصود بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، حفظ المحتوى وليس الظرف، فيكون المحفوظ هو الدعوة جملة لا القرآن مصحفاً(٤).

ولتعميق هذه الشبهة تقول إحدى القارئات: «... وإن حذرنا شديد إزاء الأخبار التي أجمع عليها الجدد والمفسرون والإخباريون في إلحاحها على أن للرسول كتبة للوحي»(٥).

ويلمحون أحياناً إلى أن عمل الصحابة ﷺ كان تأليفاً أو مشاركة في تأليف القرآن، والدليل أن: «المفسرين حفظوا لعمر إسهامه في إنشاء هذا النص التشريعي، فكان جبريل ينزل بما ينطق به عمر»(٦)، وبإيماءات بعيدة وهادئة يكتفي الجابري بزج القارئ في دوائر الشك تحت مسمى التحليل والموضوعية، ويكفي القارئ أن يقف أمام العبارة التالية: «من الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك؛ فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص»(٧).

ولا فرق بين هذا التعريض الأخير وبين التصريح السابق فالهدف واحد، غير أن صاحب هذا التعريض مضت قراءاته بأسلوب حذر إلى حد ما، وعلى ذلك شواهد كثيرة من بحوثه ومقالاته، وفي غير موضع من هذه الدراسة إشارات إلى تلك المنهجية.

= ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٤٨٠؛ أسد الغابة ٥/ ٢٤٢؛ الإصابة ٦/ ١٥٩.

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٣٥.

(٢) استدل بالحديث طيب تيزيني في كتابه النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٤٧.

(٣) ينظر: النص القرآني ٢٢٩.

(٤) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ٥٠؛ الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٥٠؛ ونفس المعنى في: إسلام الفقهاء ٥٢، ٥٣.

(٥) تاريخية التفسير القرآني ١٢.

(٦) تاريخية التفسير القرآني ٤٨.

(٧) مدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأول في التعريف بالقرآن)، الجابري ١/ ٢٣٢.

وليس هذا موضع سرد الواضحات من الأدلة على تهافت فرية تحريف القرآن الكريم، ومن المعلوم بالضرورة أن المسلمين يؤمنون بأن الله تكفل بحفظ كتابه بنص صريح يدل على حفظ حروفه وحدوده، لا كما يؤولها عبد المجيد الشرفي بأنه حفظ للدعوة فقط، لا حفظ للنص، فهذا اختراع وقول بلا علم، وتكذيب لله ورسوله.

ومن لوازم الإيمان بصدق الله في تأكيده حفظ كتابه الإيمان المطلق بأن المصحف الذي بين أيدينا اليوم كله كلام الله الذي نزل به الروح الأمين على قلب النبي الأمين رحمة للعالمين، لم يُنقص منه حرف، ولم يُزد عليه حرف، وترتيب آياته وسوره مضى بأمر الله وتدبيره، ولم يكن جهد جامعيه وناسخيه وناقليه والحفاظ والقراء إلا بتسخير من الله، وأمام هذه الحقيقة الراسخة تتهاوى كل القراءات التاريخية.

ثالثاً: إخضاعه لمناهج القراءات المعاصرة:

من المعلوم أن القراءات المعاصرة مؤسسة على إنكار قدسية النص، ومناهجها تجتمع على ذلك، ولو عرضنا مثلاً منهج التحليل اللغوي الذي يعول عليه أبو زيد لتجديد الدين، ويعتبره أنسب المناهج التي لا تعارض قدسية النص في رأيه هو، يقول «... الاعتراض الذي يمكن أن يثار هنا كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نص إلهي؟ وقد يتضمن الاعتراض بعض الاتهام (والعياذ بالله من سوء النية) حول تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري من حيث أصله ومصدره........؛ ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة ولفهم الإسلام»[1].

ولا يرى أبو زيد أدنى تعارض بين إلهية النص وتطبيق المنهج اللغوي التحليلي عليه، ويتساءل ثم يجيب «قد يقال إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصّاً لغوياً»[2].

ومن ذا الذي ينكر أن النص القرآني نص لغوي، لكن لغويته لا تفقده خصائصه التي تبدأ من تنزيله ولا تنتهي بإعجازه البلاغي والغيبي والعلمي، ولم يشك كفار قريش في أن القرآن نص لغوي بلغة العرب، ومع ذلك عجزوا عن تكييف طبيعته، فلا هو بالشعر ولا بالسحر، ومع بلوغهم الذروة في الفصاحة لم يقدروا على معارضته، وبقيت محاولات النسج على مثاله عبثية وباعثة على السخرية.

وختاماً فإن مناهج التحليل هذه لا تقف عند تحليل لغة النص بل تعمل لتعطيله

---

(١) مفهوم النص ٢٧.

(٢) مفهوم النص ١٨.

بالقول بتاريخيته وواقعيته ونسبيته وهلم جرا، ولا تكاد تجد تحليلاً لغوياً إلا وقد انتهى إلى لوازم التاريخية والواقعية، وكذلك هي تحليلات أبو زيد، تدعي اللغة ثم تنفذ مفاهيم تاريخية النص من خلال التحليل اللغوي، ثم يقول إن الناس لا يفهمون ما يقصد بالتاريخية، تماماً كما قال أركون إن الناس لا يفهمون كتبه، ويعتقدون أنه يحارب الإسلام.

رابعاً: دعوى تحوله من الصفة الإلـٰهية إلى البشرية:

دعوى تحول النص من الصفة الإلـٰهية إلى البشرية من قبيل الاحتيال لإنكار قدسيته، فعوضاً عن الجدل في اعتباره مقدساً أم لا تبدو هذه الدعوى حلاً وجدته القراءات المعاصرة مقنعاً لا يصادم الإجماع على قدسيته؛ فهو إذاً مقدس، لكن لما نزل على النبي ﷺ تحول من المقدس إلى البشري ليفهمه البشر.

ومن عجيب إيرادات القراء الجدد أنهم في جهة لا ينفكون عن ترديد القول بتحريف القرآن تصريحاً أو تلميحا، كل بحسب طريقته في مخاطبة المتلقي وما يدور في نفسه من ترقب المحاذير، ومن جهة أخرى يقولون إنه انتقل من الوضع الإلـٰهي إلى البشري، وعن هذا التحول ترى نائلة السليني أن القرآن كلام الله غير أنه لم ينزل على النبي ﷺ بصفته الأولى بل تحول إلى الكلام البشري بواسطة جبريل عليه السلام(١).

ولعلهم وجدوا في دعوى هذا التحول ما يكفيهم ليلجوا بالقول به إلى استعمال النظريات الغربية في قراءة النص ما دام الهدف البحث عن ذرائع ولو كانت باطلة، إذ لا يعرف لهم هدف من كل ذلك إلا ما ذُكر، فأي الطريقين اختاروا؟ هل القرآن الذي بين أيدينا صحيح قطعاً أم محرف، فإن قالوا صحيح قطعا، فلم كل هذا العناء لإثبات تحريفه حتى صار شغلهم بذلك سمة من سمات قراءاتهم؟ وإن قالوا (وقد قالوا) بل هو محرف فلم هذا العناء في نزع صفة القداسة عنه مع أنهم لو اجتمعوا على قضية التحريف لكفتهم، فلا يكون المحرف مقدسا.

خامسا: اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية:

نقلت القراءات المعاصرة عن (دوركايم) Durkheim أن الدين (أي دين) ظاهرة اجتماعية نشأة ووظيفة؛ فالمجتمع هو الذي ينتج المقدس، ويؤسس المشروعية للقيم الجماعية، وتبعاً لتلك النتيجة، فالنص الديني من الكتاب والسُّنَّة رموز معبرة عن الوعي الجمعي تعبر عنه طقوس العبادات(٢).

---

(١) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ١١.

(٢) ينظر: الإسلام الشعبي ١٨.

وعلى تلك الاعتبارات أخرجت القراءات المعاصرة تصورات عن إسلامات متعددة في المشروع الذي هندسه وأشرف عليه عبد المجيد الشرفي والذي صدر بعنوان الإسلام واحداً ومتعددا.

من انعكاسات إنكار مبدأ قدسية النص على فكر القراءات المحدثة:

الاستمساك بقانون ربانية النص لا يعني أن يلغى دور العقل في التفسير والتأويل والقياس وتحري المقاصد وتحريك أدوات اللغة في كل ذلك وفق أصول تصون عن الزلل والانحراف، وهذا ما يقوم به المنهج في تصحيح مسار الفكر في القراءة والتفسير والتأويل والاستنباط.

ولما عدت القراءات المعاصرة نصوص الوحي منتجات بشرية معبرة عن ثقافة المجتمع، وقالت إن النص تحول من وضعيته الإلـٰهية إلى وضعيته البشرية بمجرد تداوله بين القراء توصلت إلى نتائج منها إخضاع النص المقدس لنفس الآليات والمناهج التي اخترعت في الغرب لقراءة النصوص التاريخية والأدبية والدينية المبدلة وغيرها، وإنكار المسلمات المتعلقة بحكمة النص وعلم الله بالأصلح لخلقه، ووجوب التسليم للنصوص، بناءً على الإيمان بأن في النصوص حِكماً قد تفصح عنها الأزمان المتعاقبة، وقد لا يظهر للعقل فيها ما يفسرها.

الفصل الرابع

قانون التكامل

المبحث الأول: التكامل بين الكتاب والسُّنَّة.
المبحث الثاني: وحدة النص في ضوء المنظومة الكلية للنصوص.

المبحث الأول

التكامل بين الكتاب والسُّنَّة

أولاً: السُّنَّة المعنى والثبوت

تعريف السُّنَّة:

السُّنَّة بالضم لها عدة معان في اللغة منها: الوجه؛ لصقالته وملاسته، والصورة، والسيرة حسنة كانت أو قبيحة، والسُّنَّة الطريقة المتبعة، والسُّنَّة الطبيعة، وسُنَّة النبي ﷺ طريقته التي كان عليها، وسُنَّة الله طريقة حكمته وطريقة طاعته(١).

والسُّنَّة في الاصطلاح العام: ما كان عليه النبي ﷺ من الأقوال والأفعال والاعتقاد، ورأى ابن رجب أن السُّنَّة بهذا الإطلاق هي السُّنَّة الكاملة التي عبر بها السلف عن مسلك الاتباع المطلق للنبي ﷺ(٢)، وبهذا المعنى أُطلقت السُّنَّة على ما يقابل البدعة، وهذا اصطلاح فائدته التفرقة بين من أحدث ومن سار على المنهج متبعاً غير محدث.

وأورد شيخ الإسلام ابن تيمية تعريفاً للسُّنَّة بأنها: «ما كان عليه رسول الله وأصحابه اعتقاداً واقتصاداً وقولاً وعملاً»(٣).

أما في الاصطلاح المنهجي فهي عند المحدثين: ما أُثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية أو خُلقية، سواء كان قبل البعثة أم بعدها(٤).

---

(١) ينظر: تاج العروس ٣٥/ ٢٣٠.

(٢) جامع العلوم والحكم، ابن رجب ٢/ ١٢٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٥/ ١١١.

(٤) ينظر تعريف السُّنَّة عند المحدثين مع اختلاف الصيغ في: توجيه النظر إلى أصول الأثر، الجزائري ١/ ٤٠؛ فتح المغيث شرح ألفية الحديث، السخاوي ١/ ٢١؛ فيض القدير، المناوي ١/ ٢٦.

والسُّنَّة عند الفقهاء: ما ثبت عن النبي ﷺ ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب[1].

أما تعريفها في منهج الأصوليين فهي ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير، مما يصلح أن يكون دليلاً على حكم شرعي[2].

والنص الشرعي من السُّنَّة هو الدليل الصالح لبناء الأحكام عليه[3]، ومع أن النص مقصود مشترك بين المحدثين والأصوليين والفقهاء إلا أن تعريف الأصوليين للسُّنَّة أقرب لمقصد البحث في الأحكام.

فنص السُّنَّة وفقاً لتعريف الأصوليين قد يكون أقوالاً صدرت عن النبي ﷺ أو أفعالاً أو تقريرات حفظت في نصوص، وفي التعريف قيد يخرج من دائرة النص ما صدر عن النبي ﷺ بمقتضى بشريته ﷺ كالقيام والقعود والمشي والنوم والأكل والشرب، ونحو ذلك مما لم يكن مقصوده التشريع[4].

والنص الشرعي بمفهومه السابق هو مصدر الأحكام القطعية والظنية، ومصدر مؤسس لقوانين الاستنباط، ومصدر لكليات الأخلاق والسلوك، ومصدر لحقائق الغيب والشهادة، وهو وحي من عند الله، صاغه ﷺ ببيانه فأمر ونهى وأباح وحرم، ورغَّب ورهَّب، وأرشد وعلم، وكانت نصوص السُّنَّة ترد أحياناً بمبادرة من النبي ﷺ لبيان الأحكام وشرحها، أو بناءً على مشاهدات يبين موقف الوحي منها، ولهذه أمثلة تغني شهرتها عن إيراد بعضها، ويدخل فيها ما يكون اجتهاداً منه ﷺ، وهذه يرجع إلى الوحي إقرارها أو إلغاؤها[5].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٣/٢٣٦؛ والفرض والواجب بمعنى يطلقان على الثابت اللازم الذي يثاب المكلف على فعله ويعاقب على تركه، خلافاً لأبي حنيفة إذ الفرض عنده المقطوع بوجوبه والواجب المتردد فيه، ورده الجمهور، قالوا: لم يرد به الشرع ولا مستند له في اللغة.
ينظر: المنخول، الغزالي ١٣٨.

(٢) ينظر: إرشاد الفحول ١/٩٥؛ وينظر: البحر المحيط ٣/٢٣٦؛ نهاية السول ١/٢٤٩؛ أصول السرخسي ١/١١٣؛ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ١/٢٢٣؛ الموافقات ٤/٢٨٩؛ الإبهاج، السبكي ٥/١٧٤٩.

(٣) الدليل عند الفقهاء تبعاً للآمدي هو «الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري».
للمزيد في تعريف الدليل بين الأصوليين والفقهاء ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ١/٢٨.

(٤) ينظر: الفقيه والمتفقه ١/٣٤٩، وما بعدها.

(٥) تنوعت مواقف القراء الجدد من السُّنَّة لكنها لم تتباين في النتيجة؛ فالذين رأوا أن النص المعني بقراءاتهم هو القرآن وحده أزاحوا السُّنَّة من موقع التشريع صراحة، والذين رأوا أن النص المقروء هو القرآن والسُّنَّة أزاحوها من موقع التشريع برد جميع أخبار الآحاد، والتشكيك في صحتها، أو الإغراب في فهم نصوصها باستخدام طرائق متعددة.

وقد يرد نص الحديث إجابة عن سؤال يوجه للنبي ﷺ فيجيب عنه، ومنه ما جاء عن عائشة ﵂: (أن قوماً قالوا يا رسول الله، إن قوماً يأتوننا باللحم، لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لا؟ فقال رسول الله ﷺ: سموا الله عليه وكلوه)[1].

وتلك الصور التي تكونت بها نصوص السُّنَّة غير مؤثرة على الثبات التشريعي لها؛ لأنها إنما كانت مراعاة لأحوال المكلفين تدرجاً بهم في معرفة الأحكام الشرعية والآداب والسنن المرعية، حتى أكمل الله الدين وأتمه، وأقام بالنصوص الحجة على الخلق، يفزعون إليها في جميع أمرهم، وذلك مقتضى الإيمان بالله والرضا بدين الإسلام ولازم الانتماء إليه.

ثبوت نصوص السُّنَّة:

كان مبدأ ضبط نصوص السُّنَّة حفظها في الصدور وتناقل الصحابة لرواياتها وتطبيق موجباتها في الواقع، إذ حفظوا أقوال النبي ﷺ معتمدين على قدراتهم في الحفظ والاستظهار، وشهدوا أفعاله وتقريراته، وانقادوا لكل ما جاءت به، ولم يرتابوا في أنها دين تعبَّدهم الله به، وشرع يجب اتباعه كالقرآن الكريم.

قال عمر ﵁: «كنت أنا وجار لي من الأنصار في بني أمية بن زيد[2] ـ وهي من عوالي المدينة ـ وكنا نتناوب النزول على رسول الله ﷺ ينزل يوما وأنزل يوما، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك»[3].

ولم يحفظ كل صحابي منهم نصوص السُّنَّة كلها، بل حفظوها بمجموعهم، وتفاوت آحادهم في ذلك، بمثل تفاوتهم في الفقه والفتوى، وحملوا أمانة تبليغ الدين للعالمين، ورجوا أن ترتفع درجاتهم عند الله ﷻ فبادروا ليكونوا من المشمولين بقوله ﷺ: **«نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»**[4].

وكان نهي النبي ﷺ عن كتابة الحديث تدبيراً مؤقتاً لمنح العناية الأكبر لتدوين

(١) صحيح البخاري ٣٤، كتاب البيوع ٥، باب من لم ير الوساوس ونحوها من المشبهات، برقم (٢٠٥٧).

(٢) بنو أمية بن زيد بن مالك بن عوف بن مالك، بطن من بطون الأوس.
ينظر: جمهرة أنساب العرب ٣٣٣.

(٣) صحيح البخاري (واللفظ له) ٣، كتاب العلم ٢٧، باب التناوب في العلم، برقم (٨٩)؛ صحيح مسلم ١٨، كتاب الطلاق ٥، باب في الإيلاء واعتزال النساء، برقم (١٤٧٩).

(٤) أخرجه الترمذي، (واللفظ له) ٣٩، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ ٧، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، برقم (٢٦٥٨)؛ وأخرجه ابن ماجه في سننه، أول الكتاب ١٨، باب من بلغ علماً، برقم (٢٣٠) قال الترمذي: حسن صحيح، وقال الألباني في تعليقه على سنن الترمذي: (صحيح).

نصوص القرآن، وهذا إجراء سائغ، ولا يثير شبهة، ولو كان تدوين السُّنَّة محظوراً بصفة نهائية لصرح بذلك النبي ﷺ ولعلمه الصحابة ولم يختلفوا فيه لأهميته وخطره، لكن الذي حصل عكس ذلك، فقد وردت أدلة كثيرة تدل على ثبوت التدوين في عهده ﷺ منها إذنه بكتابة نصوص من السُّنَّة لأبي شاه[1] بقوله ﷺ: «**اكتبوا لأبي شاه**»[2].

ولم يبق إلا جمع السُّنَّة وتدوينها كاملة في الصحف، وهو الإنجاز الكبير الذي ظل يرقب من ينهض له في قادم الأيام، وذلك عمل أراد عمر رضي الله عنه القيام به لكنه تردد فيه، واستشار الصحابة، واستخار لذلك شهراً ثم تركه، وقال: «إني كنت ذكرت لكم من كتاب «السنن» ما قد علمتم، ثم تذكرت، فإذا أناس من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً، فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء»[3].

وهذا يقطع بأن النهي عن الكتابة نهي مرتبط بعلة، لم ير عمر رضي الله عنه أنها زالت، فإذا زالت لم يكن من تدوين السُّنَّة بد، هذا ما قرره العلماء فقالوا إن «كراهة الكتاب من الصدر الأول إنما هي لئلا يضاهى بكتاب الله تعالى غيره أو يُشتغل عن القرآن بسواه»[4].

وصفوة القول أن الصحابة لم يدونوا السُّنَّة في صحف جامعة خشية انشغال الناس

---

(١) أبو شاه الكلبي، اليماني، قيل أصله فارسي، من بقايا الفرس الذين دخلوا اليمن قبل الإسلام.
ينظر: الاستيعاب ٤/١٦٨٧؛ أسد الغابة ٦/١٥٨؛ الإصابة ٧/١٧١.

(٢) من النصوص التي دونت في عهد النبي ﷺ الوثيقة التي ضبطت العلاقة بين المسلمين واليهود، وكتابه لعمرو بن حزم في الصدقات والديات والجزية وأصول الدعوة وغيرها، وكتابه إلى وائل بن حُجْر لقومه بحضرموت فيه بيان لبعض المحرمات، ودون بعض الصحابة نصوصاً من السُّنَّة منها: كتاب الصديق لأنس بن مالك في فرائض الصدقات، وكتاب عمر لعتبة بن فرقد في بعض السنن، والصحيفة الصادقة التي كانت عند عبد الله بن عمرو بن العاص وانتقلت إلى حفيده عمرو بن شعيب، وأخرج الإمام أحمد جزءاً كبيراً من مرويات هذه الصحيفة في مسند عبد الله بن عمرو، وصحيفة الإمام علي، وفيها من أحكام الأسر ومقادير الديات، وصحيفة سعد بن عبادة رضي الله عنه، وفي سنن الترمذي رواية منها.
ينظر: صحيح البخاري ٣، كتاب العلم ٣٩، باب كتابة العلم، برقم (١١١)؛ ونفس المصدر ٢٤، كتاب الزكاة ٣٨، باب زكاة الغنم، برقم (١٤٥٤)؛ ونفسه ٨٧، كتاب الديات ٨، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، برقم (٦٨٨٠)؛ سنن الدارمي ١/١٣٨؛ سنن الترمذي ١٣، كتاب الأحكام ١٣، باب ما جاء في اليمين مع الشاهد، برقم (١٣٤٣)؛ السنن الكبرى، البيهقي ٧/٣٢٠؛ الطبقات الكبرى، ابن سعد ٢/٢٨٥، وينظر في جمع تلك الأدلة وغيرها وعرض شبهة بعض المستشرقين حول توثيق السُّنَّة: منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر ٣٧ ـ ٥٠.

(٣) الطبقات الكبرى، ابن سعد ٣/٢١٧؛ جامع معمر ١١/٢٥٧؛ المدخل إلى السنن الكبرى، البيهقي ٤٠٧؛ جامع بيان العلم وفضله ١/٢٧٣؛ ذم الكلام، الهروي ٣/٢٤٨.

(٤) تقييد العلم، الخطيب البغدادي ٥٧.

بها عن القرآن، مع خوفهم من وقوع الخطأ في نقلها؛ كونها لم تحفظ في الصدور بنفس الدرجة التي حفظ بها القرآن حرفياً(١)، ولما جمع القرآن، وكثر الحفاظ، ودعت الحاجة لتبليغ السُّنَّة من لم تبلغه، زال ذلك الخوف فحدث الصحابة بما سمعوه من النبي ﷺ، ولما سئل أبو هريرة ﷺ: «أكنت تحدث في زمان عمر هكذا؟ قال: لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربني بمخفقته»(٢).

وعلى ذلك سار التابعون في نقل الحديث وكتابته وحفظه والرحلة في طلبه، ولما ظهر الوضع بادر العلماء بتوسيع دوائر الحيطة في النقل، فأثمر ذلك تأسيس علم مصطلح الحديث الذي لم تدع قواعده المتينة لقائل قولا.

تقرير منهج التثبت في قبول الرواية:

لم يكن العهد الصحابي بحاجة إلى دراسة السند؛ لاتصالهم المباشر بالنبي ﷺ، وكانت المهمة الأولى لخدمة النص النبوي هي التثبت من سماع الحديث وسلامة نقله، وتقرير هذا التثبت كمنهج يحتاج إلى موقف يؤسسه، وكان عمر بن الخطاب ﷺ أبرز من أعلن ذلك المنهج، وهو المنهج الذي سار به الصديق في التثبت من نقل السنن وروايتها(٣).

روى أبو سعيد الخدري ﷺ قال: «كنت في مجلس من مجالس الأنصار، إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور، فقال: استأذنت على عمر ثلاثاً، فلم يؤذن لي، فرجعت، فقال: ما منعك؟ قلت: استأذنت ثلاثاً، فلم يؤذن لي، فرجعت، وقال رسول الله ﷺ: **«إذا استأذن أحدكم ثلاثاً، فلم يؤذن له، فليرجع»**، فقال: والله لتقيمن عليه بينة، أمنكم أحد سمعه من النبي ﷺ؟ فقال أُبي بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فكنت أصغر القوم، فقمت معه فأخبرت عمر أن النبي ﷺ قال ذلك»(٤).

إن عمر ﷺ في هذه الواقعة لم يتهم أبا موسى الأشعري ﷺ بالكذب على رسول الله ﷺ، وهو يعلم عدالته وفضله، بل أراد أن يضع خطوط المنهج اللازم لنقل الحديث وروايته، وقصد أن يكون ذلك معلناً بين الصحابة ﷺ، ولقد بين ذلك القصد بقوله لأبي موسى ﷺ: «إني لم أتهمك، ولكن الحديث عن رسول الله ﷺ شديد»(٥).

---

(١) تنظر أسباب عدم تدوين الصحابة للسُّنَّة بتفصيل في: منهج عمر بن الخطاب في التشريع، بلتاجي ٩٦ ـ ٩٨.
(٢) تذكرة الحفاظ ١/١٢.
(٣) ينظر: تذكرة الحفاظ ١/١١، وما يليها.
(٤) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٧٩، كتاب الاستئذان ١٣، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، برقم (٦٢٤٥)؛ صحيح مسلم ٣٨، كتاب الآداب ٧، باب الاستئذان، برقم (٢١٥٣).
(٥) سنن أبي داود، (واللفظ له) ٤٢، كتاب الأدب ١٣٩، باب كم مرة يسلم الرجل..، برقم (٥١٨٥).

ومن صور تشدد الصحابة في رواية السُّنَّة، عدم الإصغاء لكل حديث وإدراكهم لخطر الوضاعين، والتنبيه عليه في كل مناسبة، روي في ذلك أن بشيراً العدوي[1] جاء (إلى ابن عباس فجعل يحدث ويقول قال رسول الله ﷺ قال رسول الله ﷺ، فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه، ولا ينظر إليه، فقال يا ابن عباس، مالي لا أراك تسمع لحديثي؟ أحدثك عن رسول الله ﷺ ولا تسمع، فقال ابن عباس إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول قال رسول الله ﷺ ابتدرته أبصارنا وأصغينا إليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف)[2].

ويدل ذلك على أن الصحابة كانوا على درجة كبيرة من الوعي بخطر الوضع وأنهم تنبهوا له في بداياته، ما دفعهم للاحتياط في قبول الرواية عن رسول الله ﷺ، وعلى منهج الصحابة في التثبت سار التابعون ومن تبعهم، وبجهودهم مجتمعة خرج كبار الحفاظ ونقاد الحديث وجهابذة الإسناد، قال ابن سيرين[3]: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السُّنَّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[4].

وكان الصحابة ﷺ يدركون خطورة الكذب على النبي ﷺ من واقع إيمانهم بقول الحق ﷻ ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ (١٠٥)﴾ [النحل: ١٠٥]، ولم يغادر أذهانهم حديثاً رواه عن النبي ﷺ بضعة وسبعون صحابياً منهم العشرة المبشرون بالجنة، وهو قوله ﷺ: **«من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»**[5].

تلك نبذة مختصرة تشير إلى أهم المقدمات التي يبنى عليها القول بالمصدرية التشريعية للسُّنَّة، وتقرر رسوخ تلك الحقيقة التي أثار المستشرقون الشبه بشأنها، وتبعهم القراء المعاصرون الباذلون جهوداً في إعادة صياغة تلك المثارات ونشرها في ظلال ذريعة التجديد، والموضوع مخدوم ببحوث ودراسات وافرة تفيد طالب الحق وتغني اللبيب.

---

(١) بشير بن كعب، العدوي، تابعي ثقة، روى عن أبي ذر، وأبي الدرداء، وأبي هريرة، وكان من القراء الزهاد. ينظر: أسد الغابة ١/٤٠٦؛ سير أعلام النبلاء ٤/٣٥١.

(٢) صحيح مسلم (المقدمة) ٤، باب النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحمله، برقم (٧).

(٣) محمد بن سيرين، أبو بكر، مولى أنس بن مالك، من فقهاء التابعين، سمع أنس وأبا هريرة، وعمران بن حصين، وابن عباس، وعدي بن حاتم، وابن عمر، وغيرهم، توفي (١١٠هـ).
ينظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد ٧/١٤٣؛ سير أعلام النبلاء ٤/٦٠٦.

(٤) صحيح مسلم (المقدمة) ٥، باب بيان أن الإسناد من الدين وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات، برقم (٧).

(٥) صحيح البخاري ٢٣، كتاب الجنائز ٣٤، باب ما يكره من النياحة..، برقم (١٢٩١)؛ صحيح مسلم (المقدمة) ٢، باب تغليظ الكذب.. ﷺ برقم (٣)؛ وينظر في رواته: تدريب الراوي، السيوطي ٢/١٦٩.

استثمار جهود المحدثين في خدمة نصوص السُّنَّة:

شهد القرن الثاني الهجري أحداثاً سياسية وفكرية من أبرز ما يخص النص الشرعي فيها فشو وضع النصوص المكذوبة المنسوبة للنبي ﷺ لخدمة أهداف سياسية ومذهبية، روي عن حماد بن زيد[1] أن الزنادقة[2] وضعت على رسول الله ﷺ أربعة عشر ألف حديث[3].

وقابل ذلك جهد كبير بذله أئمة الحديث لجمع الأحاديث الصحيحة فصنف الإمام مالك الموطأ جمع فيه القوي من أحاديث الحجاز، وضم إلى نصوص الحديث آثار الصحابة وفتاوى التابعين.

ثم تفرغ فريق من أعلام الحديث لفحص السنن بمقاييس علمية مبنية على معرفة بقواعد اللغة العربية وخصائص البيان النبوي وتاريخ الأعلام وأنسابهم، مع الإحاطة بالمتغيرات التاريخية وأصول الفرق والجماعات.

ويعد تطوير علوم الحديث النبوي فرع عن أحد أسس القراءة الفقهية، وهو حجية السُّنَّة، ولم تكن البداية من هذه الحقبة بل سبقت جهود كانت كافية لحفظ النص النبوي مصدراً للأحكام الشرعية بعد القرآن، واهتم به الفقهاء في هذه المرحلة حتى عدوا تعلمه من فروض الكفايات[4].

قال الأوزاعي «كنا نسمع الحديث فنعرضه على أصحابنا كما يُعرض الدرهم الزائف، فما عرفوا منه أخذنا به وما أنكروا تركنا»[5]، والهدف من تطوير علوم الحديث ومصنفاته ضمان صحة النص بناءً على الجهود التي سبقت لخدمة نصوص السُّنَّة، وهي الخدمة التي أخرجت للعالم علوماً إسلامية خالصة تصنف في جريدة ما اختص العقل الإسلامي بإبداعه.

---

(١) حماد بن زيد بن درهم، الأزدي، البصري، كان ضريراً قوي الحفظ، ورعاً ثقة، توفي (١٧٩هـ).
ينظر: تذكرة الحفاظ ١/ ١٦٧؛ شذرات الذهب ٢/ ٣٥٤؛ حلية الأولياء ٦/ ٢٥٧.

(٢) الزنادقة جمع زنديق، فارسي معرب، قيل: هو الذي يقول ببقاء الدهر، وقيل: من لا يؤمن بالآخرة، وقيل: من يقول بالنور والظلمة، وقيل: من يظهر الإيمان ويبطن الكفر، وقيل: نسبة إلى الزند، وهو كتاب ماني المجوسي، ومعنى الزند التفسير، ويقصدون به تفسير كتاب زرادشت.
ينظر: لسان العرب ١٠/ ١٤٧؛ تاج العروس ٢٥/ ٤١٨؛ المطلع، البعلي ٤٦٢.
ثم شاع إطلاق هذا المصطلح على من بغى بفكره على الحق وتعمد الخروج عن المنهج، قال الماوردي في الحاوي الكبير ١٣/ ١٥٢: «الزندقة أعظم فساداً في الأرض من الحرابة؛ لجمعها بين فساد الدين والدنيا».

(٣) ينظر: الموضوعات، ابن الجوزي ١/ ٣٨.

(٤) الأشباه والنظائر، السيوطي ٦٥٠.

(٥) المحدث الفاصل، الرامهرمزي ٣١٨.

وأهم تلك العلوم علم مصطلح الحديث[1]، وعلم الجرح والتعديل، وعلم تراجم الرجال؛ وموضوع تلك العلوم ضبط مصطلحات الرواية عن النبي ﷺ ومعرفة اتصال نقلتها ببعضهم ومعرفة تواريخهم، والعلم بأحوالهم من حيث العدالة والحفظ ودرجة ضبطهم للنص، وكان نشاط العلماء في خدمة السُّنَّة موجهاً لدراسة السند ودراسة المتن.

أما دراسة السند فتمت في خلال: نقد الرواة، وهي دراسة حياة الرواة وسيرهم دراسة تجلي ما هم عليه من السلوك والتقوى وصدق الحديث وجودة الحفظ وتعظيم السُّنَّة، ومعرفة وصف الاتصال أو الانقطاع أو التدليس أو تساهل بعض الرواة في السماع أو سوء الحفظ، وأحوالهم مع من رووا عنهم من حيث اللقيا والمعاصرة.

وكذلك في خلال المقارنة بين الروايات، وهو جهد هدفه تمييز الرواية الصحيحة عن السقيمة، بالمقارنة بين مجموعة روايات لمحدث واحد في أزمنة مختلفة، ومرويات عدد من التلاميذ لشيخ واحد، وروايات عدد من الصحابة، وكل ذلك لاستحالة تناقض الوحي، وهو معنى قول ابن المبارك: «إذا أردت أن يصح لك الحديث فاضرب بعضه ببعض»[2].

«ولو كان من شأن أهل الإسلام الذابين عنه الأخذ من الأحاديث بكل ما جاء عن كل من جاء لم يكن لانتصابهم للتعديل والتجريح معنى، مع أنهم قد أجمعوا على ذلك، ولا كان لطلب الإسناد معنى يتحصل؛ فلذلك جعلوا الإسناد من الدين، ولا يعنون حدثني فلان عن فلان مجردا، بل يريدون ذلك لما تضمنه من معرفة الرجال الذين يحدث عنهم؛ حتى لا يسند عن مجهول ولا مجروح ولا متهم إلا عمن تحصل الثقة بروايته؛ لأن روح المسألة أن يغلب على الظن من غير ريبة أن ذلك الحديث قد قاله النبي ﷺ لنعتمد عليه في الشريعة ونسند إليه الأحكام، والأحاديث الضعيفة الإسناد لا يغلب على الظن أن النبى ﷺ قالها فلا يمكن أن يسند إليها حكم فما ظنك بالأحاديث المعروفة الكذب؟»[3]

وأما دراسة المتن فمهمة أكثر تعقيداً من دراسة السند، لعملها في فحص المتن بما لا يقدر عليه إلا من له معرفة معمقة بالسُّنَّة وإلمام بنصوصها وخبرة بأسرار البيان النبوي وخصائصه.

---

(١) علم مصطلح الحديث يطلق عليه علم الحديث دراية أو علم أصول الحديث، وهو: «علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن»، ينظر: توجيه النظر، الجزائري ١/ ٧٩٢.

(٢) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي ٢/ ٢٩٥.

(٣) الاعتصام ٢/ ١٥.

ومن مهمة دراسة المتن معرفة الإدراج والتصحيف والتحريف والقلب والتقديم والتأخير، والشذوذ والاضطراب والنكارة، ومدى مطابقة النص للذوق السليم، وسلامته من معارضة النصوص الصحيحة من القرآن أو السُّنَّة، أو قواعد الشرع ومحكماته، وكذلك قوة لغة الحديث على المعهود من كلام رسول الله ﷺ، وهي قبل ذلك مبنية على دراسة السند فإذا سقط السند من الاعتبار لم يبق داع لدراسة المتن.

الاجتهاد في طلب الحديث:

رحل بعض الصحابة ﷺ إلى أقرانهم لسماع الحديث النبوي وحفظه وتبليغه، وفي ذلك إشارة إلى جهودهم في حفظ السُّنَّة والعمل بها وتبليغها من لم يسمعها، وأخبارهم في طلب العلم بالسُّنَّة وحفظها تاريخ حفيل بالعبر والمواقف والدروس(١).

قال ابن عباس ﷺ: «كان يبلغنا الحديث عن رجل من أصحاب النبي ﷺ فلو أشأ أن أرسل إليه حتى يجيئني فيحدثني فعلت، ولكني كنت أذهب إليه فأقيل على بابه، حتى يخرج إلي فيحدثني»(٢).

ثانياً: نقض المصدرية التشريعية للسُّنَّة من الماضي إلى القراءات المعاصرة

البداية الغابرة لإنكار السُّنَّة:

في تاريخ المنهج ما يدل على أن رأياً قديما ذهب إلى إقصاء السُّنَّة عن دائرة التشريع والاكتفاء بالقرآن وحده، وكان ذلك القول انحرافاً عارضاً لم تدون أسبابه ودوافعه، وأقرب ما يمكن قوله إنه كان بسبب الجهل بقوانين المنهج؛ لذلك لم يؤثر على مسيرة الفقه الإسلامي أو يحد من عطائه، غير أن بذرة هذا الفكر بقيت مطمورة لا يزال يظهر من ينبش عنها في كل جيل.

ولم تكن لهذا المذهب صولة في التأليف والنشر كما لدعاتها اليوم، وأقرب ما وقف عليه البحث في الرد عليهم ما حرره قلم الإمام الشافعي في كتابه «الأم».

قال رحمه الله في حوار مع من وقع في أحابيل هذه الشبهة: «قُلْت لقد فرض اللَّهُ جلَّ وعَزَّ عَلينا اتِّباعَ أَمْرِهِ فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]،

---

(١) رحل جابر بن عبد الله إلى عبد الله بن أنيس في الشام؛ ليسمع منه ما لم يسمعه هو من النبي ﷺ، ورحل أبو أيوب الأنصاري إلى عقبة بن عامر بمصر.
ينظر: جامع بيان العلم وفضله ١/ ٣٨٩، ٣٩٢.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ١/ ٣٩٣.

قال: إنه لبين في التنزيل أن علينا فرضا أن نأخذ الذي أمرنا به، وننتهي عما نهانا رسول الله ﷺ قال: قلت والفرض علينا وعلى من هو قبلنا ومن بعدنا واحد؟ قال: نعم، فقلت: فإن كان ذلك علينا فرضا في اتباع أمر رسول الله ﷺ أنحيط أنه إذا فرض علينا شيئاً فقد دلنا على الأمر الذي يؤخذ به فرصة؟ قال: نعم، قلت: فهل تجد السبيل إلى تأدية فرض الله ﷻ في اتباع أوامر رسول الله ﷺ أو أحد قبلك أو بعدك ممن لم يشاهد رسول الله ﷺ إلا بالخبر عن رسول الله ﷺ وإن في أن لا آخذ ذلك إلا بالخبر؛ لما دلني على أن الله أوجب علي أن أقبل عن رسول الله ﷺ»[1].

وأنكر الإمام أحمد على من رد السُّنَّة بدعوى معارضتها للقرآن الكريم[2]، وتعد تلك الشبهة من أخطر ما واجه الفقه حين صياغة المنهج ورسم المعالم وتدوين مهمات المسائل.

ولم تحظ تلك الدعوى بما لها اليوم من وسائل الدعم والسياحة في الآفاق، غير أنها كانت ضعيفة من جهتين: الأولى أنها كانت على ما يظهر مجردة من نوازع الكيد، والثانية أن من قال بها كان مغموراً دفعه الجهل إلى إثارتها، مع قصده لمناقشة خبر الآحاد دون المتواتر بما يعني الإقرار بحجيتها من حيث الأصل.

وقد سجل الإمام الدارمي[3] وهو معاصر للإمام أحمد انحرافات عن المنهج الفقهي من أبرزها زعزعة حجية السُّنَّة بدعوى عدم الثقة بنقلها وتأخر تدوينها عن العهد النبوي، ومن قوله في دمغ تلك الشبهة: «... هذا الحديث إنما هو دين الله بعد القرآن، وأصل كل فقه، فمن طعن فيه فإنما يطعن في دين الله تعالى»[4].

التحذير من الفصل بين الكتاب والسُّنَّة:

أكثر ما يردده القراء المعاصرون في موضوع حجية السُّنَّة أن الشافعي هو من رفع السُّنَّة إلى معتلى التشريع، ولا يدري المتلقي على أي برهان بني هذا القول وقد فصل فيه النبي ﷺ وبينه، حيث ساند بيان الأحكام بتنبيه عظيم عريض رسم دور النص النبوي في إنشاء الأحكام، محذراً من فتنة الفصل بين الوحيين، قال ﷺ: **«ألا إني**

(١) الأم، الشافعي ٧/٢٨٩.

(٢) ينظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم ١٧٧.

(٣) عثمان بن سعيد الدارمي، التميمي، تفقه على البويطي، وأخذ الحديث عن الإمام أحمد وابن معين، وعلي بن المديني، من مصنفاته: «نقض عثمان بن سعيد على المريسي» و«الرد على الجهمية»، توفي بهراة سنة (٢٨٠هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء ١٣/٣١٩، وما بعدها؛ طبقات الشافعية الكبرى ٢/٣٠٢.

(٤) نقض الدارمي ٣٧١.

أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السبع، ولا لقطة معاهد، إلا أن يستغني عنها صاحبها، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه، فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه»[١].

وسياق الحديث مع وضوح نصه يزيد في بيان المقصود من حجية السُّنَّة، وأنها تشريع يستقل بما ليس في القرآن من الأحكام؛ لذلك أورد في هذا السياق تحريم لحوم الحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وحكم لقطة المعاهد، وحق الضيف، وهي أحكام لم ترد في القرآن، وذلك تنبيهاً على المصدرية التشريعية الثابتة للسُّنَّة، وهو الحق الذي عرفه فقهاء الشريعة، لكنهم لم يقفوا عند دليل أو دليلين، بل توسعوا فأثبتوا أن «الاستقراء دل على أن في السُّنَّة أشياء لا تحصى كثرة، لم ينص عليها في القرآن»[٢].

وعمل الصحابة ﷺ بالأحكام التي جاءت بها النصوص، ولم يفرقوا بين الكتاب والسُّنَّة وتفقهوا فيهما، وبددوا شبهة التفريق بينهما، روي أن عمران بن حصين[٣] كان يحدث بالسُّنَّة فقال له رجل: «يا أبا نجيد حدثنا بالقرآن فقال له عمران: أنت وأصحابك يقرؤون القرآن أكنت محدثي عن الصلاة وما فيها وحدودها؟ أكنت محدثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت وغبت أنت، ثم قال: فرض علينا رسول الله ﷺ في الزكاة كذا وكذا، وقال الرجل: أحييتني أحياك الله»[٤].

وهذا ما أرشد إليه عبد الله بن مسعود ﷺ المرأة التي استشكلت لعنه الواشمات، وقالت إنها لم تجد تحريم ذلك في القرآن، إذ بين لها أن القرآن حرم ذلك لما أمر بطاعة الرسول واتباعه فيما نهى عنه وأمر.

جاء في الصحيحين أن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: (لعن الله الواشمات

---

(١) سنن ابن ماجه، أول الكتاب ٢، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه، برقم (١٢)؛ سنن أبي داود، (واللفظ له) ٣٤، كتاب السُّنَّة ٦، باب لزوم السُّنَّة، برقم (٤٦٠٤)؛ سنن الترمذي٣٩، كتاب العلم ١٠، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ، برقم (٢٦٦٤)، وقال الألباني في تعليقه على السنن الثلاث: صحيح.

(٢) الموافقات ٤/ ٣٢٣.

(٣) عمران بن حصين بن عبيد، الخزاعي، الكعبي، من فضلاء الصحابة وفقهائهم، توفي بالبصرة سنة (٥٢هـ). ينظر: الاستيعاب ٣/١٢٠٨؛ أسد الغابة ٤/ ٢٦٩؛ الإصابة ٤/ ٥٨٤.

(٤) المستدرك ١/ ١٩٢؛ المعجم الكبير، الطبراني ١٨/ ١٦٥.

والموتشمات[1] والمتنمصات[2] والمتفلجات[3] للحسن المغيرات خلق الله) فبلغ ذلك امرأة من بني أسد[4]، يقال لها أم يعقوب[5]، فجاءت فقالت: إنه بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت، فقال: وما لي؟ ألعن من لعن رسول الله ﷺ ومن هو في كتاب الله؟ فقالت لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول، قال لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، أما قرأت ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]. ؟ قالت: بلى، قال: فإنه قد نهى عنه)[6].

وكان هديهم الإذعان للنص، ومن علم بنص بلَّغه من لم يعلم به، مع تشددهم في تطبيق ما جاء به، وبعد وفاة النبي ﷺ سألت فاطمة الزهراء عن ميراثها من أبيها، جرياً على قاعدة الميراث، فبلغها الصديق قول النبي ﷺ: **«لا نورث ما تركنا صدقة»** قال الصديق: «لست تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلا عملت به، فإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ»[7].

ولما بدأ علماء الشريعة بوضع قواعد الفقه صاغوا منهج الصحابة في القطع بمصدرية السُّنَّة للأحكام استناداً إلى ما فهموه من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية.

---

(١) من معاني الوشم في اللغة غرز الإبرة في البدن، والوشم في اليد أن يغرز كف المرأة ومعصمها بإبرة ثم بكحل فيخضر، والواشمة الفاعلة للوشم، والموتشمة التي يُفعل بها ذلك.
ينظر: تاج العروس ٣٤/ ٥٠؛ غريب الحديث، ابن الجوزي ٢/ ٤٦٩.

(٢) النمص: نتف الشعر، والنامصة المزينة بالنمص، أو الناتفة لشعر الوجه، والمتنمصة المفعول ذاك بها برضاها.
ينظر: تاج العروس ١٨/ ١٩١؛ غريب الحديث، الحربي ٢/ ٨٢٨.

(٣) الفلج: النصف من كل شيء، ويطلق على فرجة ما بين الثنايا والرباعيات، والمتفلجات للحسن النساء اللاتي يفعلن ذلك بأسنانهن رغبة في التحسين.
ينظر: لسان العرب ٢/ ٣٤٦؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير ٣/ ٤٦٨.

(٤) حمل اسم بني أسد غير حي من العرب، فمنهم من العدنانية حي من خزيمة، وحي من ربيعة، وبنو أسد بن قصي، ومن القحطانية بنو أسد بن عايد، وبنو أسد بن وبرة.
ينظر: نهاية الأرب ٤٧، ٤٨.

(٥) قال ابن حجر: «أم يعقوب المذكورة في هذا الحديث لا يُعرف اسمها، وهي من بني أسد بن خزيمة، ولم أقف لها على ترجمة، ومراجعتها ابن مسعود تدل على أن لها إدراكاً، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب».
ينظر: فتح الباري ١٠/ ٣٧٣.

(٦) صحيح البخاري (واللفظ له) ٦٥، كتاب التفسير ٤، باب: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، برقم (٤٨٨٦)؛ صحيح مسلم ٣٧، كتاب اللباس والزينة ٣٣، باب تحريم فعل الواصلة. . . ، برقم (٢١٢٥).

(٧) صحيح البخاري ٥٧، كتاب فرض الخمس ١، باب فرض الخمس، برقم (٣٠٩٣)؛ صحيح مسلم ٢، كتاب الجهاد والسير ١٦، باب قول النبي ﷺ: **«لا نورث ما تركنا فهو صدقة»** برقم (١٧٥٩).

رؤية القراءات المعاصرة لمصدرية السُّنَّة للتشريع:

تتنوع مواقف القراء الجدد من السُّنَّة بين منكر لحجيتها في الأحكام غير معترض على نقلها، ومنكر لثبوتها في الرواية من الأصل، وهم في ذلك بين إنكار مباشر وإنكار بالواسطة، وهذه الواسطة هي سلسلة المناهج المقترحة المفضية إلى إقصائها من موقع الحكم وتحويلها إلى تراث لا قيمة له من الناحية التشريعية.

الإنكار المباشر:

تولت العلمانية في مطلع خطابها مهمة الإنكار الصريح والمباشر للسُّنَّة، مستعينة بالطرح الاستشراقي عن السُّنَّة، وقد تشبعت بالقضايا التي نشرها المستشرقون عن تدوين السُّنَّة ونقلها ولغتها ومضمونها، ثم أعادت بثها، وكان موقفهم ذلك تمشياً مع النزعة الإلحادية المكونة للخطاب العلماني السابق.

ولم يكن ذلك الموقف بحاجة إلى التلبس بالمناهج ولوازم البحث، ومن الكتابات المبكرة في ذلك رسالة الدكتوراه المقدمة لجامعة باريس سنة (١٩١٣م) من منصور فهمي الذي طعن في السُّنَّة وفي ذات النبي ﷺ[(١)].

وفي هذا الاتجاه توسعت المقالات التي كررت جملة من الشبه كحجية خبر الآحاد الذي يشكل النسبة الأغلب في نصوص الأحكام، وشبهة تأخر تدوين السُّنَّة، وشبهة ما يظهر من تعارض الأخبار الدالة على تدوينها مع الأخبار الدالة على المنع من ذلك.

وهذا الإنكار هو السائد اليوم تحت مظلة القراءات المعاصرة، قال الصادق النيهوم: «.. الرسول لم يكتب الحديث، ولم يطلب من أحد أن يكتبه، ولم يقل إنه مصدر للتشريع»[(٢)].

ويدخل في هذا الاتجاه من أنكر حجيتها لكن تحت ذريعة الاكتفاء بالقرآن، وهؤلاء يعدون أنفسهم امتداداً لفرقة قديمة تمسكت بالقرآن وأنكرت السُّنَّة، ومنهم سامر الإسلامبولي، وهو من صغار المقلدين لمحمد شحرور، لكنه يلبس مقالاته قمص الدعوى القرآنية، يوظف في الداخل عبارات شحرور وأفكاره، فهو يرى أن من أسباب تخلف المسلمين «جعلهم مادة الحديث النبوي وحياً من الله ﷻ، ومصدراً تشريعياً يزاحم القرآن ويقضي عليه»[(٣)].

---

(١) نقلاً عن: نظرية الفقه في الإسلام ٢٤، وفيه وصف كتابة منصور فهمي بالهبوط العلمي والأخلاقي الذي جعله يستبعد نقل فقرات منها.

(٢) الإسلام في الأسر ١٣٥.

(٣) القرآن من الهجر إلى التفعيل، سامر إسلامبولي ١٥.

الإنكار بالواسطة:

الواسطة المستخدمة هنا هي المناهج، وفي هذا الاتجاه تظهر التاريخية، والتحليل بشعبه المتعددة، والتفكيك، والتأويل، والواقعية، والنسبية، وإعادة قراءة النص، وغير ذلك من المسميات اللصيقة بالمقالات المنهجية المستخدمة في العلوم الإنسانية الحديثة.

ويبدأ الاستخدام المنهجي بقضية حجية السُّنَّة فتكشف القراءات المعاصرة بواسطة التحليل التاريخي للأحداث والنصوص أن اعتبار السُّنَّة مصدراً للتشريع إنما كان عملاً سياسياً هدفه مأسسة الدين، وهو عمل قام به الشافعي لتغطية قصور التشريعات في النص القرآني[(١)]، ويضيف آخر أن الحديث النبوي غير موثوق بصحته، وأنه أُلف لاحقاً لتبرير مواقف متأخرة[(٢)].

وتبعاً لذلك الموقف فإن تفسير طاعة الله باتباع كتابه، وطاعة الرسول باتباع سنته «تمييز لا يتماسك كثيراً إذا ما ربطناه بمرحلة نزول القرآن وعمل الرسول على نشره... فموضوع الطاعة إذ ذاك واحد»[(٣)].

ويلاحظ أن النتائج آنفة الذكر أخذها الشرفي من مصادر صديقة متفرقة، ثم تبناها تلاميذه الذين نقلنا عن اثنين منهما (ناجية ونادر)، وهي كذلك متكررة في مقالات متفرقة، ومن مواقع بحث شتى.

ورأى أركون أن اعتبار السُّنَّة رديفاً للقرآن توسع من عملية التعالي والتقديس وتعممها فتشمل التاريخ البشري كله[(٤)]، وهنا أعرض أركون عن بعض أحكام المستشرقين التي توافر لها من الإنصاف نصيب، وقرر الاقتباس من المواطن التي ابتعد كتابها عن الموضوعية ونزاهة البحث العلمي فلم يلتفت (مثلاً) إلى تجرد (هاملتون جيب) حين وصف السُّنَّة بأنها «... المصدر الثاني الأساسي للشريعة الإسلامية»، ووصف علم مصطلح الحديث بأنه «... علم متماسك يتيح التدقيق في الأحاديث المغلوطة»[(٥)].

وطاب له الاقتباس من (شاخت) schacht الذي رأى أنه لا يوجد حديث صحيح

---

(١) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٢٢؛ لبنات ١٣٨.

(٢) ينظر: إسلام الفقهاء ٢٨؛ الإسلام المعاصر (قراءة في خطاب التأصيل) ٣٩.

(٣) في الائتلاف والاختلاف ١٣٢.

(٤) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٨٠.

(٥) دعوة تجديد الإسلام ٢٢.

مطلقاً[(١)]، وفي ذلك دلالة على غلبة الطريقة الانتقائية على بحوث القراءات المعاصرة حتى وهم ينقلون عن أشياخهم.

أما نصر أبو زيد فقد ساقه التحليل والتفكيك إلى كشف جديد، إذ قال في عبارات الثناء على النبي ﷺ فيما دون الإمام الشافعي «وتؤكد هذه الدلالات المستدعاة أن الشافعي (بدلالة الخطاب) يجمع بين الأزلي والتاريخي في شخص محمد، وهذا يسهل إلى حد كبير عملية تحويل السُّنَّة بدلالتها الواسعة جداً إلى وحي، ويدعم هذه الدلالات كون محمد أفضل خلق الله نفساً. . .»[(٢)].

هكذا إذاً عرف أبو زيد أن السُّنَّة ليست مصدراً للتشريع، لكنه يقول للقراء إنه كشف عن ذلك بدليل الخطاب؛ فالشافعي مدح النبي ﷺ ليفرض شخصيته على أمته ومن ثم يفرض سنته مصدراً تشريعيا، ولا أظن هذا الكلام بحاجة إلى تعليق!

وهنا تجمعت قراءة أركون مع قراءة أبو زيد على مسألة التعالي بالنص التي يرون أنها تحول دون الفهم الموضوعي له، وتمنع تطبيق المناهج الحديثة على مادته.

وتأتي القراءة للنص الدال على وجوب الامتثال لأمر الله وأمر رسوله لتفرغه من مضمونه، وتنفي دلالته، وتغرب في تأويله، يقول نصر أبو زيد في تفكيك الآية ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦]: «الآية تركيب لغوي شرطي عن انتفاء الاختيار من جانب المؤمنين ـ ذكوراً وإناثا ـ. . . الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة، والرسول ﷺ حاضر يحكم بينهم ويقضي، إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه، وفي كل الحالات لا اختيار إذا صدر الحكم وقضى به»[(٣)].

ونرجع بقراءة نصر حامد إلى الماضي الذي يهرب منه؛ ليعلم من يقلده أن هذا الضرب من الاستدلال من الماضي ولا جديد فيه، هذا ما نقرأه في رد شيخ الإسلام على مثل ذلك التفسير بقوله: «فكما يجب على الغائب عنه في حياته طاعة أمره ونهيه يجب ذلك على من يكون بعد موته وهو ﷺ أمره شامل عام لكل مؤمن شهده أو غاب عنه، في حياته وبعد موته، وليس هذا لأحد من الأئمة، ولا يستفاد هذا بالإمامة، حتى أنه ﷺ إذا أمر ناسا معينين بأمور وحكم في أعيان معينة بأحكام لم يكن حكمه وأمره مختصا بتلك المعينات، بل كان ثابتا في نظائرها وأمثالها إلى يوم القيامة»[(٤)].

---

(١) ينظر: المستشرق شاخت والسُّنَّة النبوية، د. محمد مصطفى الأعظمي ١/ ١٠٤.
(٢) التفكير في زمن التكفير ١٨٥.
(٣) التفكير في زمن التكفير ١٤٢.
(٤) منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية ١/ ٨١.

وفي حال اشتغال أبو زيد بتأويل الآية لنفي دلالتها على وجوب طاعة الرسول بعد وفاته نسي أنه يقرر بصفة قاطعة وجوب الامتثال لأمر الله وحكمه إذا صدر بلا مجال معه للاختيار، وهذا ما ينكره في قراءات أخرى؛ فأحكام الميراث (مثالاً) تتحول عنده إلى ظنية كرهاً، وتفرغ من القضاء والحكم الذي يجب الانقياد له، وليس فقط الاحتيال لإبطاله بالتأويل الذي لا ضابط له.

ويذهب بعض القراء إلى ذلك الموقف لكن بأسلوب ملتوي، فبعد الإقرار بحجية السُّنَّة ودورها في التشريع يخترع لها تقسيماً لم يسبق إليه (على مراده الذي وظفه)، فيرى أن السُّنَّة تنقسم إلى سُنَّة حكمة وسُنَّة تزكية وسُنَّة تعليم الكتاب، ومن خلال سُنَّة الحكمة يربط الأحكام الشرعية التي وردت بها نصوص الحديث النبوي بما عن له من الحكم؛ فالأحاديث التي وردت بتحريم عمل التماثيل ووضعها في البيوت كانت الحكمة منها تطهير المجتمع من التعلق بالوثنية، وقد انتفت تلك الحكمة، ولم يبق للنص حكم يذكر في زماننا هذا!!

والأدعية المأثورة عن النبي ﷺ وأحاديث فضائل السور كان الحكمة منها مخاطبة الناس بما ينسجم وفكرهم ولغتهم، وقد زالت هذه الحكمة بالوسائل الطبية فلا داعي لها!![1].

وهكذا يتم عرض نصوص الحديث النبوي على قسم (الحكمة) حتى لا يبقى من أحكام الشريعة المأخوذة من السُّنَّة شيء يذكر.

لماذا إقصاء السُّنَّة من موقع التشريع؟

من الأسباب التي أدت إلى اشتغال القراء المعاصرين بالمنازعة في حجية السُّنَّة ما يلي:

١ ـ كون السُّنَّة مصدراً لأغلب الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات وأحكام الأسرة وأصول السياسة ونظم الحكم والعلاقات الدولية، وأقرب الطرق للتخلص من سلطة الوحي إثارة الشبه حول صحته؛ لذلك عدد القراء المعاصرون مواقع الهجوم على حصونها (تبعاً للمستشرقين)، فشككوا في مصدريتها للتشريع بتأويل النصوص الدالة على ذلك من القرآن الكريم، واستخدموا مناهج العلوم الإنسانية المتاحة حديثاً في الغرب لغرسها في بيئتها زمن الوحي، وطعنوا في الصحابة وحقروا علوم الحديث ورجاله وتوسعوا في ضرب بعض النصوص ببعض، وأوغلوا في المتشابهات ونصروا الدعوة للاكتفاء بالقرآن، وحاكموا النصوص الصحيحة إلى الأساطير والروايات التاريخية الموضوعة، ولم يتركوا وسيلة لنقض السُّنَّة إلا أخذوا بها..

---

(١) ينظر: تجديد فهم الوحي ١٣٨ ـ ١٤٨.

٢ ـ وجود ما يساعدهم من الشبه التي أثارتها بعض الفرق قديماً حول رواة السُّنَّة وحفاظها من الصحابة، لا سيما وقد كفاهم البحث الاستشراقي مؤونة الجمع.

٣ ـ القراءات المبتورة الانتقائية لعلوم الحديث، لا سيما ما تعلق بنقد متون الحديث.

٤ ـ الجهل بتاريخ السُّنَّة وأحداث توثيقها وضبط نصوصها.

٥ ـ تصريح السُّنَّة بضوابط التعامل مع النصوص وفق منهج تسعى القراءات المعاصرة لنقضه.

٦ ـ تفسيرها لمجملات القرآن التي يعمل القراء الجدد من خلالها، وهذا ما نبه عليه ابن القيم بقوله: «ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن وبطلت بالكلية، فما من أحد يحتج عليه بسُنَّة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول هذه السُّنَّة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تقبل»(١).

٧ ـ سعتها وضرورة بلوغ مرتبة الخبرة في علومها، وهذه معضلة أهل الأهواء قديماً، وصفها الفاروق عمر رضي الله عنه بقوله: «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»(٢).

ثالثاً: تكامل نصوص الوحي
بين الفقه الإسلامي والقراءات المعاصرة

شرع الله الدين من مشكاة واحدة، منه ما جاء به الكتاب المبين ومنه ما جاءت به السُّنَّة، وحرم الفصل بين الكتاب والسُّنَّة أو بين آية وآية أو بين حديث وحديث، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴿١٥١﴾﴾ [النساء: ١٥٠ ـ ١٥١].

ومن تقريرات المنهج في باب تكامل القراءة أن «أصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس»(٣).

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ١٧٦.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في: جامع بيان العلم وفضله ٢/١٠٠٩؛ وابن حزم في: الإحكام ٦/٤٢؛ واللالكائي في: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/١٣٩؛ والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى ١٩٠؛ والخطيب في: الفقيه والمتفقه ١/٤٥٢.

(٣) الاعتصام ١/٤٨.

أبرز الإمام الشافعي أركان القراءة الفقهية للنص، واهتم بتقرير أهمية السُّنَّة ومصدريتها للأحكام وفرض الانقياد لنصوصها ونفي تعارضها مع القرآن وتقديمها على الرأي، وعلى حجيتها اتفقت مدارس الفقه بلا خلاف؛ لأنها من أصول الدين.

قال الشافعي: «لم أسمع أحداً نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله ﷻ اتباع أمر رسول الله والتسليم لحكمه بأن الله ﷻ لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سُنَّة رسوله، وأن ما سواهما تبع لهما»[1].

وبين اتفاق الكتاب والسُّنَّة وامتناع تعارضهما فقال: «وتقام سُنَّة رسول الله مع كتاب الله ﷻ مقام البيان عن الله ﷻ وليس شيء من سنن رسول الله يخالف كتاب الله في حال؛ لأن الله ﷻ قد أعلم خلقه أن رسول الله يهدي إلى صراط مستقيم»[2].

ثم أكد حرمة معارضة السُّنَّة بالرأي مهما كان مصدره: فقال: «ولا يجوز في قول رسول الله ﷺ أن يرد لقول أحد غيره»[3].

وذلك لأن المصدر واحد «فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه قبل عن رسول الله سننه، بفرض الله طاعة رسوله على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل، لما افترض الله من طاعته»[4].

وشواهد ذلك من منهج الصحابة في التلقي عن النبي ﷺ كثيرة كلها تدل على أنهم كانوا على يقين بالمصدرية التشريعية للسُّنَّة، بناءً على ما فهموا من النصوص القرآنية المبينة لحجية السُّنَّة في التشريع ومن توجيهات النبي ﷺ، ومن النصوص التي وردت آمرة بطاعة الرسول مقرونة بطاعة الله؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢]، وقوله ﷻ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

وفهم الصحابة ومن جاء بعدهم من المفسرين بأن الرد في المتنازع فيه إلى الرسول لا يكون حال حياته فحسب، بل هو الرد إلى سنته، كما أن الرد إلى الله معناه الرد إلى كتابه[5] قال ﷻ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْا۟ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنفال: ٢٠].

---

(١) جماع العلم، الشافعي ٣.

(٢) الحجة في بيان المحجة، قوام السُّنَّة الأصبهاني ٢/ ٣٢٨.

(٣) اختلاف الحديث، الشافعي ١٢٣.

(٤) الرسالة ١٢١.

(٥) ينظر: جامع البيان ٧/ ١٨٦؛ تفسير القرآن العظيم ٢/ ٣٠٤؛ البحر المحيط ٤/ ٥٦٣؛ أنوار التنزيل، البيضاوي ٢/ ٨٠؛ مفاتيح الغيب ١٠/ ١١٥؛ الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٦٠؛ الكشاف ١/ ٥٥٦.

ومن هذه الآيات يعلم أن ما سنه النبي ﷺ من السنن شرع واجب الاتباع، وعلى تلك القاعدة بُني الفقه الإسلامي كله، وعد الفقهاء حجية السُّنَّة من مسلمات الشريعة وأسس الملة، ورغم ما يثار حولها من الشبه إلا أنها قائمة محفوظة كأنما رسول الله ﷺ قائم في الأمة يوجهها أمراً ونهيا وذلك ما أثمر الثروة الضخمة من الصحاح والمصنفات والمسانيد والسنن وبقية العلوم الناظمة للدراسات الحديثية متعددة الحقول.

قال ابن حزم: «جاء النص ثم لم يختلف فيه مسلمان في أن ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال، ففرض اتباعه، وأنه تفسير لمراد الله تعالى في القرآن، وبيان لمجمله»[1].

وقال ابن القيم: «إن الله سبحانه نصب رسول الله ﷺ منصب المبلغ المبين عنه، فكل ما شرعه للأمة فهو بيان منه عن الله أن هذا شرعه ودينه، ولا فرق بين ما يبلغه عنه من كلامه المتلو ومن وحيه الذي هو نظير كلامه في وجوب الاتباع، ومخالفة هذا كمخالفة هذا»[2].

وقال الشوكاني: «ثبوت حجية السُّنَّة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام»[3].

وتقريرات العلماء وتحريراتهم لهذا الأصل العظيم لا تكاد تُحصر، والطعن في السُّنَّة أو العمل لفصلها عن القرآن الكريم أو نفي حجيتها بأي صورة وبأي لسان نقض للدين كله.

وتعاضد أئمة الإسلام على هذا الأصل ينفي كل قول يربطها برغبة فردية عبر عنها الشافعي في رسالته ثم قلده الناس من بعده، ولم يتأملوا ولم ينقدوا ولم يفكروا، ولو أنهم وقفوا على عتبات التقليد[4] للشافعي ما تُقبل منهم، ولا سلم لهم أحد، لكنهم أجمعوا على بينة من الهدى علموها من صريح القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية وفقه الصحابة والتابعين، مقرين للشافعي بفضل الصياغة والجمع والتنبيه.

---

(١) الإحكام، ابن حزم ١/ ١٠٤.

(٢) إعلام الموقعين ٤/ ٩٧.

(٣) إرشاد الفحول ١/ ٩٧.

(٤) التقليد بتعريف الشوكاني في إرشاد الفحول ٢/ ٢٣٩: «العمل بقول الغير من غير حجة، فيخرج العمل بقول الرسول ﷺ، والعمل بالإجماع، ورجوع العامي إلى المفتي، ورجوع القاضي إلى شهادة العدول، فإنها قد قامت الحجة في ذلك».

القراءات المعاصرة وحقيقة التكامل بين الكتاب والسُّنَّة:

تعد السُّنَّة أعتى العوائق التي تواجه القراءات المعاصرة، ومن دلائل إعجاز السُّنَّة أنها كشفت عن أبرز الانحرافات في فهم النص في العهد النبوي وما سيكون منها بعد ذلك العهد، وشرحت سبل مقاومتها، ووصفت الواقعين فيها بصفات تدل عليهم حيث كانوا.

ومن عجائب القول تقسيم أهل السُّنَّة إلى مدرستين، الأولى مدرسة تؤمن بحجية السُّنَّة كالقرآن، وعلى رأسها الشافعي، والثانية لا تعترف بسلطة تشريعية لنصوص الحديث، وعلى رأس هذا الفريق عمر بن الخطاب وبعض الصحابة والعلماء[١].

ورأى بعضهم أن الحديث النبوي لم يكن نصّاً تأسيسياً معتمداً لاستنباط الحكم في العهد النبوي وفي عهد الصحابة، ولم يرفع إلى درجة النص التأسيسي إلا في زمن الشافعي، ويقول إن هذه حقيقة يجهلها المسلمون[٢].

تقول ناجية الوريمي: «كان في مقدمة المسلمات التي أرسى أسسها الشافعي مسلمة سلطة الحديث بعد تحويله إلى مصدر نصي مقدس على غرار القرآن»[٣].

ومتابعة هذه القراءة في ذلك (السبق) الذي بلغته تنتهي إلى إنكار حقائق واضحة أثبتها القرآن، ولم يخترعها الإمام الشافعي، بل تلقاها من النص، ولم يخالفه عاقل من عقلاء الأمة في زمنه ولا بعد ذلك.

وتبدأ حملات القراءات المعاصرة على السُّنَّة من إنكار حفظها بناءً على ما يذهبون إليه من عدم كتابتها، وطول المدة الفاصلة بين تلقيها وروايتها، ومحدودية الذاكرة البشرية عن الإلمام بها[٤].

---

(١) هذا الرأي لناجية الوريمي في: الائتلاف والاختلاف ١٨١ ـ ١٨٥، ونقله حمامي في: إسلام الفقهاء ٦٠، ٦١.

(٢) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مع تعليقات: هاشم صالح في الهامش ٦٨؛ الإسلام وضرورة التحديث ٣٢؛ إسلام الفقهاء ٥٩، ١٢٣؛ الوحي والقرآن والنبوة، جعيط ١١٨، هامش (٢٩)؛ إسلام المجددين ٩٨.

(٣) في الائتلاف والاختلاف ١٢٤.

(٤) ينظر: في الائتلاف والاختلاف ١٨٨.

المبحث الثاني

وحدة النص في ضوء المنظومة الكلية للنصوص

قراءة النص بوصفه وحدة واحدة:

تفرض وحدة النص الواحد في القضية الواحدة أن تجمع مضامينه الدلالية كلها، فلا يُقصى من أبعاضه شيء، وهذا ضابط معتبر في اللسان العربي؛ فكلام العرب في الموضوع الواحد مترابط الأجزاء يفهم أوله في ضوء آخره والعكس ويصحح بعضه بعضا[1].

ولو أن قارئاً أمسك ببعض النص وأهمل باقيه لخرج بحكم ينقض ما تعاضدت عليه دلالات النصوص كلها فضلاً عن دلالة النص نفسه على طريقة من قرأ ولا تقربوا الصلاة ووقف.

وتجد مثالاً لذلك قراءات معاصرة للآيات التي تتحدث عن اليهود والنصارى والمؤمنين في نص واحد كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢].

حيث يمسكون بالجمع بين اليهود والنصارى والصابئين والمؤمنين ويتركون الشرط الذي هو الإيمان بالله والعمل الصالح، والإيمان بالله له صورة واحدة لا تتعدد، ولا إيمان لمن ينكر نبوة محمد؛ لأن ذلك تكذيب لله.

قراءة النص في ضوء بقية النصوص:

النظر في النص مقطوعاً عن سائر النصوص في موضوعه يخرج متناقضات يضرب بعضها بعضا، وهذا مرفوض في أبسط النصوص وأقلها أهمية؛ لأن بتر العبارات

(١) ينظر: المزهر في علوم اللغة، السيوطي ١/ ٣١٢.

والفقرات يؤدي أحياناً إلى تغيير مقاصد المتكلم صاحب النص، فكيف بنصوص الشرع المعروفة بترابطها وإحالة بعضها على بعض وتعاضدها لإخراج المعاني وتوليد الدلالات، ولقراءة النص الشرعي في ضوء نصوص شرعية أخرى أدوات منهجية محررة في أصول الفقه، وهي خاصة بترتيب العلاقة بين النصوص، والتمييز بين دلالات الألفاظ لكل نص على حده ودلالاتها مقارنة مع دلالات نصوص أخرى.

وعلى ذلك فرق الأصوليون بين العام والخاص(١)، وبين المطلق والمقيد(٢)، وبين الناسخ والمنسوخ(٣)، وبين المحكم والمتشابه(٤).

وقد استخدم الصحابة جميع تلك الأدوات، وكان لهم وقفات وتأملات في النصوص تكشف دلالات خفية لا يدركها إلا فقيه رشيد، وهي من جهد العقل في القراءة، لكنه العقل المستبصر بالوحي في حدود ما يقدر عليه، ومن صور تلك النظرات (أن عثمان بن عفان أُتي بامرأة قد ولدت في ستة أشهر، فأمر بها أن تُرجم، فقال له علي بن أبي طالب: ليس ذلك عليها، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًاۚ﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقال ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فالحمل يكون ستة أشهر، فلا رجم عليها)(٥).

نبه الإمام الشافعي إلى أهمية استحضار سائر النصوص المرتبطة بمحل الحكم من غير فرق بين نص من القرآن ونص من السُّنَّة، وضرب مثلاً لذلك بعدة الحامل المتوفى

---

(١) العام كما عرفه السرخسي: كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى، والخاص: كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد.
ينظر: أصول السرخسي ١/ ١٢٤، ١٢٥.

(٢) المطلق بعبارة إمام الحرمين في البرهان ١/ ٢٤٣: ما يتعرى عن قرينة تنافي مقتضى العموم، أما المقيد فقد عرفه الآمدي في الإحكام ٣/ ٦ بأنه: الألفاظ الدالة على مدلول معين كزيد، وما دل على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك دينار مصري، وهذا النوع من المقيد وإن كان مطلقاً في جنسه من حيث هو دينار مصري غير أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار، فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه.

(٣) يطلق الناسخ على الله، قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقد يطلق على الآية أنها ناسخة، وعلى كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول ﷺ وفعله وتقريره، ويطلق مجازاً على الحكم فيقال هذا حكم نُسخ بحكم آخر، وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال: فلان ينسخ القرآن بالسُّنَّة؛ أي: يعتقد ذلك فهو ناسخ، وأما المنسوخ فهو الحكم المرتفع.
ينظر: الإحكام، الآمدي ٣/ ١١٨.

(٤) قيل في تعريف المحكم: ما ظهر معناه وانكشف كشفاً يزيل الإشكال، ويرفع الاحتمال، والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال، أو ما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل.
للمزيد ينظر: الإحكام، الآمدي ١/ ٢١٨، ٢١٩.

(٥) رواه مالك في الموطأ بلاغا ٥٩٣، برقم (١٥٠٢)؛ السنن الكبرى، البيهقي ٧/ ٤٤٢؛ مصنف عبد الرزاق ٧/ ٣٤٩، وفيه أن ذلك في عهد عمر، وكذلك ورد في سنن سعيد بن منصور ٢/ ٩٣، وزاد أنه من فتوى ابن عباس وليس من فتوى علي ﷺ، وقال في البدر المنير ٨/ ١٣٢: إسناده صحيح.

عنها، فرجح أن الحامل تنتهي عدتها بوضع الحمل فهماً من صريح قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤]، والمتوفى عنها تعتد أربعة أشهر وعشرا بنص قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فإذا جمعت أن تكون حاملاً متوفى عنها أتت بالعدتين معاً، لكن نصّاً من السُّنَّة حكم بأن الحمل إذا كان فالعدة سواه ساقطة[١].

والنص هنا حديث سبيعة بنت الحارث[٢] وفيه قالت (فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزوج إن بدا لي)[٣].

ومثله حمل النهي عن الصلاة في أوقات الكراهة على النوافل المطلقة، أخذاً من قوله ﷺ: **«من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»**[٤].

ولذلك تقرر وجوب قراءة النص الشرعي ذي العلاقة بمسألة بعينها في ضوء بقية النصوص؛ فالوحدة الموضوعية للنصوص من أهم ضوابط القراءة الفقهية بغير خلاف، وهو مما خاض فيه بعض القراء المعاصرين وارتبكوا في تنفيذه لما قرروا أن وحدة النص ليست خاصية مرتبطة بالنص بقدر ما هي مهمة للقارئ في بنائه للنص أثناء القراءة والتأويل[٥].

وتعمل في خدمة هذا الضابط آليات بناها علماء الشريعة نظراً وأجروا تطبيقها عملاً، ومن النص تكوَّن إيمانهم بوحدته وتماسكه وتنزهه عن التناقض، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢﴾ [النساء: ٨٢]، فالنص العام يُقرأ في ضوء ما يخصصه، والمطلق في ضوء ما يقيده إن وجد، والمجمل في ضوء ما يبينه، والمتشابهات في ضوء المحكمات، كما تجب مراعاة إحالة بعض النصوص على بعض.

---

(١) ينظر: الرسالة ٢٥٧.

(٢) سبيعة بنت الحارث الأسلمية، صحابية توفي عنها زوجها في حجة الوداع وهي حامل، فوضعت بعد زوجها بليال، روي لها عن رسول الله ﷺ اثنا عشر حديثاً.
ينظر: أسد الغابة ٧/ ١٣٨؛ تهذيب الاسماء واللغات ٢/ ٣٤٧؛ الإصابة ٨/ ١٧١.

(٣) صحيح البخاري ٦٤، كتاب المغازي ١٠ ـ فرع عن ٩، باب فضل من شهد بدراً، برقم (٣٩٩١)؛ صحيح مسلم ١٨، كتاب الطلاق ٨، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها...، برقم (١٤٨٤).

(٤) صحيح مسلم ٥، كتاب المساجد ٣٠، باب من أدرك ركعة من الصلاة..، برقم (٦٠٨).

(٥) ينظر: القراءة في الخطاب الأصولي ٢٢٦، ٢٢٧.

قال السيوطي[1]: «قال العلماء: من أراد تفسير الكتاب العزيز، طلبه أولاً من القرآن فما أُجمل منه في مكان فقد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر منه.......»[2].

ولا فرق في ذلك بين القرآن والسُّنَّة الصحيحة إذ ينظر إليهما جملة واحدة، وليس للقارئ تقطيع النص والاستنباط من بعضه معزولاً عن نصوص أخرى وثيقة العلاقة بموضوع الاستنباط المقصود، ويجب أن ينظر فيما تعلق بموضع بحثه إلى نصوص القرآن «فإن أعياه ذلك طلبه من السُّنَّة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له»[3].

ويحيل هذا الضابط إلى قانون اللغة؛ لدوره في تناول النص دون اجتزاء يخل بمعناه، وهذا ما نبه عليه الشافعي رحمه الله وهو يتحدث عن أثر اللغة في قراءة النص الشرعي؛ فمن قوانين العرب في الكلام أنها «تبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله»[4].

وفي ذلك قال الشاطبي: «مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نطقت به حين استنطقت، وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي؛ فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا حتى يستنطق؛ فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سُمي بها إنسانا»[5]

وقال: «فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما واطِّراحاً للنظر في غيره من الأدلة»[6].

---

(١) عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين، السيوطي، فقيه، أصولي، مفسر، أديب، من أئمة الشافعية، من مصنفاته: الإتقان في علوم القرآن، توفي (٩١١هـ).
ينظر: البدر الطالع ١/٣٢٨؛ الضوء اللامع، السخاوي ٤/٦٥.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ٤/٢٠٠.

(٣) الإتقان في علوم القرآن ٤/٢٠٠.

(٤) الرسالة ١٣٥.

(٥) الاعتصام ٢/٦٢.

(٦) الاعتصام ٢/٨.

نموذج تطبيقي لموقف القراءات المعاصرة من التكامل بين النصوص:

صيام رمضان في الفقه الإسلامي:

صوم شهر رمضان كله بالإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر الثاني لكل يوم منه إلى غروب شمسه، ركن من أركان الإسلام، وفرض على كل مسلم مكلف قادر، ثبت بنصوص الكتاب والسُّنَّة وإجماع الأمة، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وهو كما صامه الرسول ﷺ وأصحابه ﷺ من أركان الدين، المعلومة بقوله ﷺ: «**بُني الإسلام على خمس**»، لا يتم إسلام أحد بغيره[(١)].

صيام رمضان في القراءات المعاصرة:

يرى بعض القراء الجدد أن الصيام فرض بنص القرآن، لكن بغير تفصيلات، ووفقاً للنص القرآني فإن للمسلم أن يفطر رمضان، ويعوض عنه بإطعام مسكين أو مساكين، ويستدل لرأيه هذا بما يلي:

١ ـ شرع الرسول ﷺ الإطعام بدلاً عن الصيام، وذلك لما أفطر رجل في عهده بالوقوع على امرأته في رمضان طلب منه التصدق بشيء، ولما كان معدماً جمع له من بعض الصحابة ما يتصدق به، ثم اعتبره أولى بالصدقة، لكن الفقهاء بعد ذلك تحرجوا من ذلك.

٢ ـ يستفاد هذا الحكم من إعادة تأويل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ فالقرآن يقول ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ والفقهاء يقولون معناه وعلى الذين لا يطيقونه فدية[(٢)].

٣ ـ يُفهم سعة فريضة الصوم وجواز إبدالها بالإطعام من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وسبب نزول الآية يدل على أن شخصا أفطر وأطعم عن كل يوم مسكينا[(٣)].

٤ ـ يجب قراءة نصوص الصوم مباشرة دون الرجوع إلى ما قاله الفقهاء في العصور الخوالي[(٤)].

---

(١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار ١/ ١٣٣؛ بداية المجتهد ٢/ ٤٥؛ مغني المحتاج ٢/ ١٤٠؛ المغني ٣/ ١٠٤.

(٢) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٩٣.

(٣) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٩٠.

(٤) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٦٤؛ ٨١؛ تحديث الفكر الإسلامي ٩٠، ٩١.

٥ ـ يقول عبد المجيد الشرفي إنه ظفر بنص يفيد أن المسلمين كانوا يفطرون في رمضان، وهذا خلاف لما استقر في المدونة الفقهية من وجوب صوم رمضان!

والنص الذي ظفر به عبد المجيد الشرفي ونقله كما ورد في مصدره هو «أن رسول الله ﷺ حين أقبل بالأسارى فرّقهم بين أصحابه، وقال: استوصوا بالأسارى خيرا، قال: وكان أبو عزيز بن عمير بن هاشم(١)، أخو مصعب بن عمير لأبيه وأمه في الأسارى، قال: فقال أبو عزيز: مر بي أخي مصعب بن عمير ورجل من الأنصار يأسرني، فقال: شد يديك به؛ فإن أمه ذات متاع لعلها تفديه منك، قال: وكنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر»(٢).

ويكشف الشرفي أن الحديث عن غداء وعشاء، ولا يقال غداء في اللغة إلا للأكل في النهار، عند الصباح أو عند الزوال، ولا يطلق البتة على الإفطار من الصوم، فهذه حقيقة مغيبة في الضمير الإسلامي، سجلها القدماء بكل أمانة بشكل لا يجرؤ معاصرونا على التفوه بها(٣).

ويقول: «إن ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] دالة عندي نفس الدلالة التي تفيدها، ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، أنا لا أستطيع أن أميز هذا التمييز الذي قام به الفقه»(٤).

ويختم عبد المجيد الشرفي نتائج قراءته (المعاصرة) لحكم الصوم بقوله: «إعادة النظر في هذه المنظومة الفقهية لا تنسف ركناً من أركان الدين، فهذا ادعاء على هذا المنهج الوفي للنص القرآني، ولكن غير الوفي للمجهود البشري التاريخي الذي قام به السلف؛ ولذلك فإن هذا المنهج لا ينفي هذا الركن من أركان الإسلام بقدر ما يعتبر أن الطريقة التي سنها الفقهاء هي طريقة كان لها ما يبررها، ولم يعد لها اليوم نفس هذه المبررات»(٥).

انتهت الأدلة ولا شك في أن هذه القراءة مبنية على إنكار حجية السُّنَّة؛ ولو رضيت

---

(١) اسمه زرارة بن عمير بن هاشم، القرشي، العبدري، أخو مصعب بن عمير له صحبة وسماع من النبي ﷺ. ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٧١٤؛ أسد الغابة ٦/ ٢٠٩؛ الإصابة ٧/ ٢٢٨.

(٢) ينظر: سيرة ابن هشام ١/ ٦٤٥؛ تاريخ الأمم والملوك، الطبري ٢/ ٣٩؛ المعجم الكبير ١٦/ ٢٤٧، برقم (١٨٤١٠)؛ المعجم الصغير، الطبراني ١/ ١٦٢؛ معرفة الصحابة ٥/ ٢٩٦٧؛ أسد الغابة ٦/ ٢٠٩؛ وأورده الألباني في ضعيف الجامع الصغير ١١٨، برقم (٨٣٢) وقال: ضعيف.

(٣) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٨٨، ٨٩.

(٤) تحديث الفكر الإسلامي ١٠١.

(٥) تحديث الفكر الإسلامي ٩٣، ٩٤؛ ونفس المعنى نصرته بلقيس الزريقي في: الإسلام في المدينة ١٨٣، ١٨٤.

بها لما قالت ما قالت، ومع ذلك يستدل صاحبها بالحديث الذي يتمكن من تحويل مقصده وتقديمه للقارئ ليقنعه بنتائج هذه القراءة، فهو يرى أن الصيام لا يفهم حكمه إلا من القرآن، والقرآن يقول بأن من لا يطيق الصيام تحول إلى البدل وهو الكفارة بالإطعام، ويستبعد أحاديث الصيام كلها، ولا يجد في نفسه حرجاً بعد ذلك من الاتكاء على حديث الكفارة ليقول إن الرسول ﷺ شرع الإطعام بدلاً عن الصيام!

وهذا القارئ على وجه الخصوص موقفه صريح من السُّنَّة، أثبتناه من كلامه في غير موضع من هذا البحث، فهو ينكر حجيتها، ويسخر منها أحياناً كما نقلنا عنه وصفه لحديث فرض الصلاة بأنه حديث أسطوري لا يوثق به.

لكنه هنا يتخلى عن موقفه المعلن ويناقش فيما لا يعترف به أصلاً، بل ويأتي بأحاديث من كتب السيرة، والشرفي يدعو إلى إعادة النظر في المنظومة الفقهية، ويقول إنه قام بذلك في مسألة الصوم، فأين دلائل مراجعته تلك؟

ذلك أن الذي يعيد النظر بعد شرط معرفته بالنصوص وتمكنه من آلات الاجتهاد يستدرك ويصحح، ويتعقب ويعيد التفسير، ويوجه الأقوال ثم يرجح ما توصل إليه بقراءته.

ولم يقم الشرفي بشيء من ذلك، فهو على إنكاره لحجية السُّنَّة، يستدل بالضعيف منها، ويأخذه من حيث لا تؤخذ النصوص، وهذا صنيعه في الدليل الذي توهم أنه دليل على أن صوم رمضان اختياري لمن أراد الصوم، وليس فرضاً واجبا.

ولا يعقل أن يفطر الصحابة رمضان، ثم يروون هذا العدد الذي بلغنا من الأحاديث الصحيحة التي تبين كيفية الصوم ووقته وسننه ونواقضه وسائر أحكامه، وعنهم أخذ من بعدهم شرائع الصيام كلها، ونقلت إلينا وأطبقت الأمة على أن صيام رمضان فرض عين على كل مسلم بذات الكيفية التي بينها لنا النبي ﷺ.

ومن يصدق أن ما يطلق عليه الشرفي الضمير الفقهي غيب حقيقة بهذا القدر من الخطر، وهي أن الصحابة كانوا يفطرون في نهار رمضان، وما مصلحتهم في فرض الصوم وليس بفرض؟ وهل يستطيع الشرفي ومن تبعه أن يأتوا بدليل على حكم من أحكام الصيام اخترعه فقيه من عند نفسه؟

هذا ما لا يقدرون عليه؛ لأنهم توهموا ذلك من قراءاتهم العابرة لمثل قول الفقهاء قال مالك، قال الشافعي، فهم يظنون أن قول أحد الأئمة كله رأي من صنعه، أو ربما علموا أنه ليس من اختراع الفقيه بل مؤسس على النص، لكنهم احتاجوا لتلاوة ذلك الاستدلال.

تعضية النصوص:

أشكل على السلف فهم قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ لما يبدو من تعارض ظاهر الآية مع وجوب الصيام على غير ذي العذر على سبيل الحتم والإلزام، وليس التخيير كما هو ظاهر الآية، وذهبوا في بيانها إلى مذاهب حاصلها:

١ ـ أن الآية منسوخة بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وهذا مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما، وروي عن عامر الشعبي وغيرهما(١).

٢ ـ جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقال به الشافعي أنه أراد الذين كانوا يطيقونه ثم كبروا فعجزوا عن الصوم فعليهم الإطعام؛ كالشيخ الكبير والعجوز الكبير المطيقان للصوم، فرخص لهما في الإفطار تخفيفا عنهما، وجعل عليهما أن يطعما مكان ذلك الصوم، الذي يفطرانه، وأن يجعلا في ذلك كمن سواهما من الشباب والأصحاء(٢).

٣ ـ روي عن علي رضي الله عنه أن معنى الآية من أتى عليه رمضان وهو مريض أو مسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكينا صاعا؛ فذلك قوله ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤](٣).

٥ ـ الآية تُقرأ وعلى الذين يطوقونه؛ أي: يكلفونه، والمراد بالطاقة في هذا الطاقة التي معها المشقة، وبهذا قرأتها أم المؤمنين عائشة وابن عباس رضي الله عنهم(٤).

كل تلك الوجوه تدل على أن السلف لم يترددوا في جانب التطبيق لفريضة الصيام، ولم يقل أحد منهم بأن ظاهرها دليل على أن الصوم على التخيير، فمن شاء صام ومن شاء أطعم ولا صوم عليه؛ وذلك لأنهم يؤمنون بعدم تناقض القرآن فهو ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، فلا يمكن أن يأمر الله عز وجل بالصوم أمراً جازماً ويلتزمون بفرضه ورسول الله ﷺ معهم يصومه ويعلمهم ما فرض عليهم، ويبين لهم المسنون والواجب، ثم يخيرهم بين الصوم والإطعام، لا سيما وقد جاء الأمر بالصوم مؤكداً «ولولا تجديد الفرض فيه وتحديده وتأكيده ما كان لتكرار ذلك فائدة مقصودة»(٥).

ولأنهم يؤمنون بأن السُّنَّة بيان للقرآن، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

---

(١) أحكام القرآن، ابن العربي ١/١١٣؛ أحكام القرآن، الطحاوي ١/٤١٧.

(٢) أحكام القرآن، الجصاص ١/٢١٨ أحكام القرآن، الشافعي ١/١٠٨؛ أحكام القرآن، الطحاوي ١/٤١٧.

(٣) أحكام القرآن، الجصاص ١/٢١٨.

(٤) أحكام القرآن، الطحاوي ١/٤١٧.

(٥) أحكام القرآن، ابن العربي ١/١١٤.

﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وأنها كاشفة لحكم الوجوب وصفته وزمنه وسائر ما يتعلق به، ولقد صام النبي ﷺ رمضان مع الصحابة تسع سنين[١] ولم يشك أحد من الصحابة في وجوب الصوم وفرضه إلزاماً لا تخييرا.

أما اجتهادهم لفهم الآية فكان بين النسخ والتأويل، وكل التأويلات التي ذهبوا إليها محكومة بفقه بقية نصوص الصوم من الكتاب والسُّنَّة، وليست كما يقول المحْدَثون مغالطات لجأ إليها الفقهاء ليبقى حكم الصوم على الوجوب، كما ذهب إليه ذلك القارئ؛ لأن هذه الآية ليست معتمدهم في صيام رمضان، فالوجوب ثابت بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وهذه القراءة التي تمسك ظاهر نص وتهمل أحكم منه كمثل من يبيح الخمر فهماً من حديث القرآن عن منافع للخمر في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، مع قطع النظر إلى التحريم في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، أو حصر التحريم في أوقات الصلوات فهماً من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].

البناء على مفاهيم خاطئة:

سبب البناء على مفاهيم خاطئة هو تعمد الانتقاء من كتب الفقه والتفسير ما يخدم توجهات معينة، وهذه سمة من سمات القراءات المعاصرة، وفي هذه القراءة صورة من صورها، وهو ما ذكرته هذه القراءة في الدليل الثالث حيث ذهب إلى أنه يفهم سعة فريضة الصوم وجواز إبدالها بالإطعام من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قالوا سبب نزول الآية يدل على أن شخصاً أفطر وأطعم عن كل يوم مسكينا، وهذا غير صحيح، فالحال الذي كان عليه المسلمون قبل نزول هذه الآية كما وصفه سلمة بن الأكوع[٢] رضي الله عنه بقوله: «كنا في رمضان على عهد رسول الله ﷺ من شاء صام، ومن شاء أفطر فافتدى بطعام مسكين حتى أنزلت هذه الآية ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]»[٣].

---

(١) ينظر: المجموع شرح المهذب ٦/ ٢٥٠.

(٢) سلمة بن عمرو بن الأكوع، واسم الأكوع سنان بن عبد الله، الأسلمي، صحابي ممن بايع تحت الشجرة، كان شجاعاً رامياً محسنا، توفي بالمدينة سنة (٧٤هـ).
ينظر: الاستيعاب ٢/ ٦٣٩؛ أسد الغابة ٢/ ٥١٧؛ الإصابة ٣/ ١٢٧.

(٣) صحيح مسلم ١٣، كتاب الصيام ٢٥، باب بيان نسخ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]، بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، برقم (١١٤٥).

تحول وصف تلك الحال بقلم الشرفي سبباً لنزول قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، حيث ذهب إلى أن هناك من أفطر وأطعم فأقره القرآن، وعده من اليسر؛ فيكون الإطعام هو اليسر الذي أراده الله للعباد!

والحق أن ذلك ليس سبب نزول الآية، ولا اليسر هو الإطعام وترك الصيام بغير عذر مبيح بل معناه أن الله «رخص لكم في الفطر في حال المرض والسفر مع تحتمه في حق المقيم الصحيح؛ تيسيراً عليكم ورحمة بكم»(١).

معارضة المنهج بغير علم:

من المعلوم أن القراء المعاصرين ينكرون المنهج الفقهي، ولا يقدرون على التعامل معه؛ لأنه يضبط النظر في النصوص بضوابط مكينة، ولو أنهم أنكروه ولم يستخدموا بعض مفرداته لما نوقشوا فيه، وكذلك لو عارضوه بحجة مقبولة لكان من الواجب مقارعة الحجة بالحجة، وفي هذا النموذج استخدم الشرفي ضابط اللغة، وهو لا يعترف به أصلاً، وأثبت في هذه المسألة أنه يستخدمه بغير علم، وإلا فمن أين له أن العرب لا تقول غداءً إلا للطعام في النهار عند الصباح أو عند الزوال، ولا يطلق البتة على الإفطار من الصوم!

وقد ثبت في كلام سيد البلغاء وأفصح من نطق بالضاد أنه ﷺ سمى سحور الصائم غداءً، جاء في ذلك عن العرباض بن سارية(٢) ﷺ قال: دعاني رسول الله ﷺ إلى السحور في رمضان فقال: **«هلم إلى الغداء المبارك»**(٣).

وأكد علماء اللغة أن تسمية السحور غداءً؛ لأنه للصائم بمنزلته للمفطر، وأول وقت الغداء عند العرب قبيل الفجر الثاني، ويقال لمن خرج في ذلك الوقت غدا في حاجته، ومن خرج قبل ذلك الوقت أدلج(٤).

والشرفي حين استدل بخبر الأسرى فرض من عند نفسه أن القصة في رمضان؛ لأن غزوة بدر كانت في رمضان، ومع أن الخبر ضعيف، ولا تُبنى الأحكام على الحديث

---

(١) تفسير القرآن العظيم ١/ ٣٦٩.

(٢) العرباض بن سارية السلمي، أبو نجيح، من أفاضل الصحابة، قيل: توفي بالشام سنة (٧٥هـ).
ينظر: الاستيعاب ٣/ ١٢٣٨؛ أسد الغابة ٤/ ١٩؛ الإصابة ٤/ ٣٩٨.

(٣) سنن أبي داود ٨، كتاب الصيام ١٦، باب من سمى السحور الغداء، برقم (٢٣٤٤)؛ سنن النسائي ٢٢، كتاب الصيام ٢٥، باب دعوة السحور، برقم (٢١٦٣)، وقال الألباني في تعليقه على أبي داود: صحيح.

(٤) ينظر: غريب الحديث، الخطابي ٢/ ٤٨٠؛ لسان العرب ١٥/ ١١٦، ولو وقف الشرفي على الأثر المروي عن ابن عباس ﷺ، (غريب الحديث، الخطابي) ٢/ ٤٨٠: وهو قوله: «كنت أتغدى عند عمر بن الخطاب في رمضان، فسمع الهائعة فقال: ما هذا؟ فقال انصرف الناس عن الوتر» لحذف منه لفظ الوتر واستدل به على أن الصحابة كانوا يتغدون في نهار رمضان بناءً على أن العرب لا تقول غداءً إلا للطعام في النهار!.

الضعيف، ومع أنه وإن صح لا يدل على ما ذهب إليه لما بيناه في إطلاق الغداء على السحور، ومع أن مجرد البحث عن أي تعليل أو دليل مهما كانت درجته غير مشروع لمعارضته النصوص والمعلوم من الدين بالضرورة فإنه فوق ذلك يرد عليه أمر آخر، وهو أن في الخبر ما يدل على أن القصة كانت في المدينة بعد منصرفهم من بدر، وكان انصراف النبي ﷺ من بدر في الثاني والعشرين من رمضان قبل مجيء الأسرى، وجيء بالأسرى في اليوم الثالث والعشرين[1] ولم يبق من رمضان إلا سبعة أيام تقريباً، وهذا ما يجعل فصول الخبر لو كان صحيحا تحتمل أن يكون في شوال، مع أنه لا الخبر ولا احتمالاته محل نزاع، ولا مورد استدلال، لكن ذلك يسهم في التعريف بسطحية الإيرادات التي ترمق الهدف فتندفع لبلوغه، ولا تمتلك وسائل صحيحة للبحث.

وتبدو معارضة المنهج في هذا الاستدلال بطريقة الاستنباط من النص، فإضافة إلى ما تقدم من البناء على النص الضعيف في ثبوته وفي توارد الاحتمالات عليه المسقطة للاستدلال الصحيح به ننبه على أنه لو صح النص لكان من الواجب أن يُحمل على ما يوافق سائر النصوص ثم ما انفتق عنها من الأصول والقواعد تأسيساً على أن الشريعة لا تتناقض.

ولأجله تقرر في المنهج الفقهي أنه «... إنما يتبين فضل علم العلماء، وعقل العقلاء بالبحث والتفتيش، واستخراج الحكمة من الآية والسُّنَّة، وحمل الأخبار على ما يوافق الأصول، وتصححه العقول»[2].

(١) ينظر: سبل الهدى والرشاد، الصالحي ٤/ ٦٤.

(٢) أورده الكلاباذي في كتابه بحر الفوائد ٣٥٦، من كلام أبي محمد أحمد بن عبد الله المزني، المتوفى سنة (٣٥٦هـ).

الفصل الخامس

قانون بنائية المعرفة

المبحث الأول: بنائية المعرفة وموقف الفقه الإسلامي منها.
المبحث الثاني: القراءات المعاصرة وبنائية المعرفة.

المبحث الأول

بنائية المعرفة وموقف الفقه الإسلامي منها

تطور العلوم (كل العلوم) عملية مسندة، يبني المتأخر على ما سُبق به في مجاله، يقف على جهود السابقين مصححاً أو منقحاً أو مضيفاً أو متبعاً، بناءً على أنه ليس في تاريخ الفكر خلق من عدم[١]، وهذا ما يطلق عليه البعض تراكمية المعرفة[٢].

وبناء المعرفة على بعضها واستفادة المتأخر من معارف أسلافه قانون يصدق على جميع العلوم؛ ففي الطبيعيات ـ مثالاً ـ برع المصريون والبابليون قديما في علوم الحساب والهندسة، وعنهم أخذها اليونانيون فطوروها، ثم استفاد المسلمون مما وصلهم من معطياتها فأسس الخوارزمي[٣] علم الجبر، ولما نقله الأوربيون إلى حقولهم لاحظوا صعوبة التعبير عنه بالكلام المطول كما كان عند مؤسسه الأول فابتكر فرانسوا فيت (F.viete) طريقة التعبير بالحروف كرموز للكميات الحسابية، فيسر للباحثين الإفادة من علم الجبر بحال واسعة ومختصرة، وبقيت عقبة أخرى هي ارتباط الجبر بالأشكال الهندسية، فاكتشف (ديكارت) Rene Descartes الهندسة التحليلية وأدمجها في الجبر[٤]، وتواصل الإبداع الفكري يمهد السبل ويزيح العوائق بانياً على أسس السابقين حتى بلغ العلم الرياضي مبلغه اليوم، ولا يزال ينظر منه إلى مزيد؛ وهكذا في سائر العلوم الطبيعية أو الإنسانية تفتح صفحاتها بدراسة تاريخ نشأتها ونموها، ولا يوجد علم بلا تاريخ يشرح سوابقه وأسسه.

وفي الفقه الإسلامي يحول هذا القانون بين الفقيه وبين البداية الصفرية في قراءة

---

(١) وحدة العقل العربي، جورج طرابيشي ٣٣٣؛ نقد النص ٨٣.

(٢) ينظر: طبيعة العلم وبنيته، عائش محمد زيتون ٢٩.

(٣) محمد بن موسى الخوارزمي، رياضي فلكي، مؤرخ، من مصنفاته: الجبر والمقابلة، ترجم إلى اللاتينية ثم إلى الانكليزية، توفي بعد سنة (٢٣٢هـ).
ينظر: هدية العارفين ٦/ ٩؛ الأعلام ٧/ ١١٦.

(٤) ينظر: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ٥٧، وما بعدها.

النص، ويفرض عليه مناقشة فقه السلف من الصحابة خصوصاً، استناداً إلى امتياز فقه الصحابة وفتاويهم ببيان أصول المنهج، ولا يعني ذلك أن المسلم ملزم في كل جيل بمجرد رأي الصحابي أو فتواه لفضيلة صحبته، فهذا لا يقول به أحد على الصورة المطلقة التي تنشرها القراءات المعاصرة.

لكنه ملزم بمناقشة فقههم في المسألة التي يبحثها، فإذا بلغ باجتهاده تقييم فقه الصحابة ووضعه في مساراته المنهجية الصحيحة ثم بدا له أن فقههم في موضع بحثه كان رأياً فيما يسوغ مخالفته، أو جاء تأثراً بمؤثر الزمان أو المكان أو معتمداً على نص لم يصح، أو نص منسوخ كانت مخالفته سائغة، وبالجملة فلا يتم فقه يتجاوز فقه الصحابة إلا بإجابة منهجية شافية لمنزع المخالفة.

وهذا ما شرحه الشافعي لما بين أن فقه الصحابة يؤخذ منه بما وافق الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع أو كان أصح في القياس[1] بعد النظر في تلك المصادر وتحكيمها في المسألة، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله ﷺأن يقول إلا من جهة علم مضى قبله وجهة العلم بعد الكتاب والسُّنَّة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها»[2].

ودور الصحابة رضي الله عنهم مهم في تقرير منهج الاستنباط وأسس التعامل مع النص، لا سيما وهم أصحاب اللسان العربي الذي نزل به القرآن الكريم، وقد عاشوا مع النص أثناء تنزله، وعرفوا أسباب وروده، وتلقوا عن النبي ﷺ بيان ما أشكل عليهم، وإن كانت تلك الأسس لم تدون، وإنما فهمت مباشرة عن النبي ﷺ تحققاً بفريضة الاتباع وحسن الأسوة فهماً من قوله عز وجل: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وكان من موجبات الحكمة أن يكون نظر المتأخرين إلى فقه الصحابة مستصحباً خصوصية المعرفة بأحوالهم في التلقي عن النبي ﷺ، فهماً من قوله عز وجل ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الممتحنة: ٦]، وذلك ما عبر عنه حجة الإسلام الغزالي بقوله: «وإنما فضل الصحابة لمشاهدتهم قرائن أحوال رسول الله ﷺ، واعتلاق قلوبهم أموراً أدركت بالقرائن، فسددهم ذلك إلى الصواب»[3].

هكذا قرر الغزالي بعد أن نقل ما يدل على أن فقه الصحابة يؤخذ منه ويترك، ثم أعقب ذلك بالتنبيه على خصوص بعينه يجب على الناظر أن يراعيه وهو يتلو أقوالهم ويفحصها.

---

(١) ينظر: الرسالة ٥٦٤.

(٢) الرسالة ٤٩٨.

(٣) إحياء علوم الدين ١/ ٧٩.

ولما تكلم الشهرستاني عن أركان الاجتهاد قال: «وإنما تلقوا صحة هذه الأركان وانحصارها من إجماع الصحابة ﷺ وتلقوا أصل الاجتهاد والقياس وجوازه منهم أيضا، فإن العلم قد حصل بالتواتر أنهم إذا وقعت لهم حادثة شرعية من حلال أو حرام فزعوا إلى الاجتهاد»(١).

لذلك صح الاقتداء بهم، والاهتداء بفقههم، لا سيما وقد «وردوا رأس الماء من عين الحياة عذباً صافياً زلالا، وأطدوا قواعد الإسلام فلم يدعوا لأحد بعدهم مقالا»(٢).

وإنما لم يدعوا لأحد مقالا في نقض ثوابت الشريعة ومنهج النظر في النصوص، لا في عرض فقههم على نصوص الشرع وكليات الدين وقواعده ومقاصده.

ويؤكد الشاطبي تميز فقه الصحابة ومتانة بنائه ليس لسابقتهم وفضلهم فحسب بل لـ. . «مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسُّنَّة؛ فهم أقعد في فهم القرائن الحالية وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات؛ فالعمل عليه صواب»(٣).

وجامعة اختصاصهم بالفضل والتقدم ثابت بالنص، قال ﷺ: **«فعليكم بسنتي وسُنَّة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»**(٤).

ثم هم بعد ذلك عدول مهديون، ومقتضى العدالة صدق في الحديث وإخلاص في العمل وإتقان وإحسان، ولقد كانوا صفوة من الرجال تجسمت في أقوالهم وأفعالهم المثل العليا التي أخذوها عن النبي ﷺ وعرفوا خصائص الشريعة ومقاصدها وأحكامها.

البناء على جهود الفقهاء السابقين:

وقف الفقهاء المعاصرون على ثروة فقهية نقى كنوزها من كل حقبة عدول أفذاذ تعاقبت عقولهم على الأحكام رواية ودراية، شرحاً وتحليلا، جمعاً وتأليفاً، ولقد أخرجوا بجهود صادقة موسوعات نُثرت على صفحاتها درر العقول ونخب النقول،

---

(١) الملل والنحل ١٩٩.

(٢) إعلام الموقعين ٢/٨.

(٣) الموافقات ٤/١٢٨.

(٤) سنن ابن ماجه، أول الكتاب ٦، باب اتباع سُنَّة الخلفاء الراشدين، برقم (٤٢)؛ سنن أبي داود، (واللفظ له) ٣٤، كتاب السُّنَّة ٦، باب في لزوم السنة، برقم (٤٦٠٧)؛ سنن الترمذي ٣٩، كتاب العلم ١٦، باب ما جاء في الأخذ بالسُّنَّة واجتناب البدع، برقم (٢٦٧٦)، وقال الألباني في تعليقه على السنن: صحيح.

فأقبلوا عليها واستنبطوا الأحكام بناءً على قواعد الفقه وأصوله ونظرياته ومبادئه؛ ليقينهم بقوة بنائها وتمام نفعها، فـ«كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصا علم الشريعة»[1].

ولم يكن أخذهم عن كتب السابقين إقالة للعقل كما يقول القراء المحدثون، الذين عكسوا مفهوم اعتبار فهم السلف، وحولوه إلى معنى مقيت تمجه العقول، وأجلبوا على المفهوم بمعناه الصحيح بكل الوسائل، حتى أصبح قرين الجمود والتخلف والتجهيل، وتم تصوير العقل الفقهي بأنه «الذي يعتقد أن العلم والبحث العلمي هو البحث عن حقيقة ضائعة في أحشاء الماضي»[2].

ولقد أثر ذلك على كثير من الناس بفعل القوة الإعلامية المساندة بقوى تشد أزرها وتسوق بضائعها، وتكفي الإشارة هنا إلى أن الفقه المعاصر هو فقه الشريعة الإسلامية بكل مضامينه، ابتداءً من أسس الاجتهاد ومباديه، وانتهاءً بفروعه ومسائله ومناظراته وخلافياته، وهذه كلها مدد الفقيه في كل جيل، لا يدير لها ظهره إلا من لا حظ له في تقدير العلوم ووضعها مواضعها.

إن البناء على جهود الأولين لا يلغي التفكير والتمحيص والتخليص، بل هو جهد يستثمر المعرفة وفق أصول بينة، وليس من المنهج أن يبدأ فقهاء عصرنا من الصفر معرضين عن أصول النظر أو تطبيقات الفروع؛ لذلك عظم الاهتمام بمصنفات الفروع والأصول، وتعاضدت على خدمتها الأقلام، ولا تكاد تطبيقات الفروع تنفصل عن فقه النوازل اليوم صانعة المدد الأعظم للفقه والفتوى.

نظرات في اعتبار فهم السلف:

اعتبار فهم السلف لا يعني (بحسب مقال القراء المعاصرين) أن نفكر بعقولهم أو أن نحيا الحاضر بوسائل الماضي، أو الوفاء للماضي على حساب الحاضر والمستقبل، أو أن مشاكل الحاضر حلولها في الماضي، أو أن نعوض قصورنا الحاضر بالهروب إلى الماضي؛ فكل هذه الإطلاقات مجازفات لا حقيقة لها واختراعات لا أصل لها.

والتأمل في فقه السلف ليس من القراءة الإيديولوجية القائمة على إسقاط صورة المستقبل المنشود على الماضي، ثم البرهنة من خلال هذا الإسقاط على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل، أو أن اعتبار فقههم للنصوص مبنياً على أن حركة

---

(١) الموافقات ١/١٥٣.

(٢) سدنة هياكل الوهم ٢٨.

التاريخ تتدهور والسابق خير من اللاحق فأعجبنا بفضائلهم فقلدناهم هكذا بلا منهج[(١)].

فهذه الأحوال والصفات بعض من الحملة على فقه السلف ومحاولة تصويره بهذا القصور والجهل المروع للتنفير منه!، وتعمل القراءات المعاصرة على جبهتين في الموقف من فقه السلف:

الأولى: تصويره على أنه مسألة أشخاص يقدسهم الضمير الإسلامي ويقبل كل ما قالوا بغير فكر أو نظر أو تمحيص.

والأخرى: تفسير أسباب ذلك التعلق، فقد يردوه إلى العجز عن التجديد، وربما إلى الاعتزاز بإنجازات السلف في تلك المرحلة، أو بسبب الميل إلى مثالية الماضي الذي تأنس به النفوس[(٢)].

وكل ذلك غير صحيح؛ لأن الوقوف على علوم السلف واجتهاداتهم وتقريراتهم مقصور عليها مجردة عن أشخاصهم، ولم يقل أحد بعصمتهم أو تقديسهم إلا ما تردده القراءات المعاصرة التي تصف أئمة المذاهب بأنهم في الوجدان الإسلامي أهل عصمة لا يتجرأ أحد على القدح في آرائهم أو التنبيه إلى ما فيها من رواسب ظروفهم الخاصة[(٣)].

والحقيقة غير ذلك؛ فالفقهاء لم يقدسوا السلف، وما ينبغي لهم ذلك، ولم يطلبوا من أحد أن يقدس أشخاصهم، وقد سُئل الإمام أحمد عن مسألة فأفتى فيها، فقيل هذا لا يقول به ابن المبارك[(٤)]؟ فقال: ابن المبارك لم ينزل من السماء[(٥)].

وذلك الذي تذيعه القراءات المعاصرة لا يصدقه إلا من لا علم له بأصول المنهج الفقهي الذي لا يرى عصمة ولا تقديسا للصحابة ﷺ قال حجة الإسلام الغزالي في سياق حديثه عن حجية قول الصحابي: «من يجوز عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجة في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ، وكيف تُدعا

---

(١) ينظر أنموذجاً: الإسلام والحداثة ٢٢١؛ نحن والتراث، الجابري ١٦؛ التراث والتجديد ٢٧؛ إسلام المتكلمين ١٩٤.

(٢) ينظر: لبنات ٣٦، ٣٧.

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ١٥٣.

(٤) عبد الله بن المبارك بن واضح، المروزي، فقيه أديب فصيح حافظ زاهد، كان يحج عاماً ويغزو عاماً، توفي عند عودته من الجهاد سنة (١٨١هـ).

ينظر: تاريخ بغداد ١٠/ ١٥١؛ وفيات الأعيان ٣/ ٣٢؛ تهذيب الاسماء واللغات ١/ ٢٨٥.

(٥) ينظر: الفروع، ابن مفلح ١١/ ١١٦؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٩١.

عصمتهم من غير حجة متواترة؟ وكيف يُتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف؟»[1].

فاعتبار فهمهم إذاً لما كانوا عليه من ضبط الأصول والقواعد، وسلوك منهج التفكير العلمي لفهم النص وفق مراد منزله ظناً أو تحقيقا، وهذا هو المقصود بقولهم: «ينبغي لمن أفتى أن يكون عالماً بقول من تقدم»[2].

وهذا إمام الحرمين الجويني على ما كان له من سعة العلم وصفاء الذهن والقدرة على الاجتهاد بقي شافعياً بفرض المنهج الذي رجح عنده الانتظام في سلك مذهب إمامه الذي أتقن أصوله، ومع ذلك فهو يخالف الشافعي في كثير من مسائل العلم[3].

وينبه بصريح القول إلى أن نظره في فقه السلف ليس تقليداً بغير نظر، بل لمعرفة مدارك المسائل ومآخذ الأقوال ووجوه الاستدلال، وزيادة في معرفة الخلاف، قال في ذلك: «وقد أرى في بعض الفصول حكاية مذاهب السلف لغرضين:

أحدهما: أني أرى مذهبين في طرفي النفي والإثبات، ومذهب الشافعي يتوسطهما.

والثاني: أن من الأحكام ما يظن معظم الناس أنه متفق عليه، فأحكي فيه خلافاً أصادفه لمقصود في التفريع»[4].

ثم إن في فقه السلف ما يقوي على مخالفتهم إذا وقعت منهم زلة بحكم بشريتهم، بل لا يتم فقه الشريعة إلا بما رسخوا من قواعد المنهج منذ النبي ﷺ وصحابته والتابعين.

ويضاف إلى ما لهم من زيادة فضل ونصح لله ورسوله ما علم من فوائد الوقوف على معارف الأولين، وهذا ما أكده الفقهاء فقرروا أن في معرفة أقوال المتقدمين والترجيح بين أقاويلهم قوة زيادة في وضع الاجتهاد مواضعه[5].

وهذه حقيقة تصدق على العلوم جميعها، وهو ما أدركه المشتغلون بسائر فنون العلم كلاً في دائرة ما يتقن من العلم، وهو معنى قولهم: «وفي الفرس خطباء، ألا إن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة

---

(١) المستصفى ١/ ٤٠٠.

(٢) روي عن الإمام أحمد، ينظر: المسودة، آل تيمية ٥١٥؛ العدة ٥/ ١٥٩٥؛ إعلام الموقعين ٢/ ٨٤.

(٣) فهرس الدكتور عبد العظيم الديب محقق كتاب البرهان للمسائل التي خالف فيها الجويني الإمام الشافعي فكانت أربعاً وعشرين مسألة.

(٤) نهاية المطلب، الجويني ١/ ١٧٤.

(٥) ينظر ما نقله الشاطبي عن اللخمي في: الاعتصام ١/ ٣١٠.

الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم»[1].

ويعد تتابع فقهاء الشريعة على دراسة فقه السلف عملاً منهجياً وجهداً موضوعياً، يراجع فيه المتأخر فقه المتقدم معروضاً على الدليل وأسس النظر فيه.

وهذا ما يفسر تنحية القراءات التي تناقص حظها في الضبط والتحرير مع أنها بالجملة من فقه السلف، بل ربما كانت من فقه كبارهم؛ كردهم لقول ابن مسعود ﷺ في النبيذ[2]، وفي هذه المسألة ناظر بعضهم عبد الله بن المبارك محتجاً بما نُسب لابن مسعود في ذلك، فكان من جملة رد ابن المبارك قوله: «دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال، فرب رجل في الإسلام مناقبه كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زلة أفيجوز لأحد أن يحتج بها؟»[3].

ولو تتبع باحث ما رد الفقهاء من أقوال السلف وما ضعفوا وصححوا وما نصروا ورجحوا أو استدركوا لعلم أن اعتبار فهم السلف جزء من لوازم المنهج، وليس تقليداً ولا جمودا.

فلا يقبل بعد هذا قول من يرى في اعتبار فهم السلف سيراً في عماية، وتقليداً بغير علم وتعلقاً بالماضي لمجرد أنه ماض، تملك فيه حب اللاحق للسابق فسلم له عقله، وأصبح فقهه حديث الموتى تنطق به ألسنة الأحياء، ومثل هذه الدعاوى إصرار على قلب الحقائق وجناية على المعرفة والتاريخ.

الفروع الفقهية ترجمة لقانون بنائية المعرفة:

يتحقق لمن أحاط بكتب الفروع قدر كبير من الدراية بدقائق المسائل، ويسهل عليه ضم كل مسألة إلى نظائرها؛ لأن الفروع صور ناطقة لوقائع كثيرة منها المتكرر المتطابق ومنها المختلف، ومنها المتماثل نسبياً، ومنها المفترض، وكلها جرت عليها تصويبات واختبارات رفعتها مراتب متقدمة في الإتقان، إضافة إلى دورها في تعليم طرق التعامل مع الدليل الشرعي، ويكفي أنها بعض عطاء المنهج الفقهي، وهي مع ذلك مادة من مواد المعرفة وليست مسلمات وثوابت لا تناقش.

وقد حظيت بعض كتب الفروع بكثير من المسائل المفترضة، واختلف فيها الناس إذ رأى البعض أنها من التكلف الذي لا حاجة له، غير أنها لا تخلو من فوائد علمية.

ومن صور المسائل المفترضة حكم من نوى الطواف وهو بالشام، ذكر السيوطي في

---

(١) البيان والتبيين، الجاحظ ٣/ ٢٠.

(٢) النبيذ اسم لما يعمل من الأشربة من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير وغيرها، وانتبذه اتخذه نبيذاً، ويقال له: نبيذ أسكر أم لم يسكر، ويقال للنبيذ خمر.
ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير ٥/ ٧.

(٣) فتاوى ابن تيمية ٦/ ٩٢؛ إعلام الموقعين ٥/ ٢٣٦؛ الموافقات ٥/ ١٣٨.

صحة طوافه خلاف، وعده من غير المقدور عليه عادة[1]، لكنه اليوم من الممكن عادة، وبالتالي يمكن الاستفادة مما قيل فيه قديما بعد اختباره.

ولدراسة الفروع الفقهية أهمية تظهر عند مقارنتها بالمسائل المعاصرة، حيث تمثل تمهيدات معينة على الاستنباط الصحيح، فمثالاً قاعدة (الحياة المستعارة كالعدم) وضعت لحالات منها حكم ذكاة النعجة المشرفة على الهلاك، وفي هذه القاعدة إجابة عن حكم الموت السريري الذي يعين الفقيه اليوم على بحث وجوه الشبه والاختلاف بين الفرعين وإمكانية الاستفادة من ذلك.

ويمكن معرفة نظرة الفقهاء للفروع الفقهية وتقديرهم لأثرها، وطريقتهم في الاستفادة منها من غير تقليد يذهب بهجة الاجتهاد ويطفئ نور العقل من خلال النقل التالي:

قال ابن عبد البر[2]: «من عني بحفظ السنن والأحكام المنصوصة في القرآن ونظر في أقاويل الفقهاء، فجعله عونا له على اجتهاده، ومفتاحا لطرائق النظر وتفسيراً لجمل السنن المحتملة للمعاني، ولم يقلد أحداً منهم تقليد السنن التي يجب الانقياد إليها على كل حال دون نظر، ولم يرح نفسه مما أخذ العلماء به أنفسهم من حفظ السنن وتدبرها، واقتدى بهم في البحث والتفهم والنظر، وشكر لهم سعيهم فيما أفادوه ونبهوا عليه، وحمدهم على صوابهم الذي هو أكثر أقوالهم، ولم يبرأهم من الزلل، كما لم يبرئوا أنفسهم منه، فهذا هو الطالب المتمسك بما عليه السلف الصالح، وهو المصيب لحظه والمعاين لرشده والمتبع لسُنَّة نبيه ﷺ وهدي صحابته ﵃، ومن أعف نفسه من النظر، وأضرب عما ذكرنا، وعارض السنن برأيه، ورام أن يردها إلى مبلغ نظره، فهو ضال مضل، ومن جهل ذلك كله أيضا وتقحم في الفتوى بلا علم فهو أشد عمى وأضل سبيلا»[3].

وفي خلال هذا النقل تبدو محاجة ابن عبد البر كل من خرج عن المنهج الفقهي وطرح أصوله وتجاوز مبادئه، فبلغ به ذلك إلى تحقير الفروع الفقهية ومدونات الأحكام، وبيانه تهافت موقفهم من حفظ السنن والخبرة في الفقه وأصوله وما يجب للفتوى من دراية وإخلاص، وفيه إشارة إلى أن الفقهاء كانوا يدركون معنى الاستفادة من الفروع الفقهية وأنها لا تعني التقليد وتعطيل العقل، ولا متابعة الزلات ولا تقديس الأولين والتسليم لهم لمجرد أنهم سبقوا؛ لذلك وصفها ابن عبد البر بأنها مفتاح ومعين على الاجتهاد، وعليه فالاستفادة من الفروع علم وفق منهج فاحص وليست تقليداً بغير دليل.

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي ٩٥.

(٢) يوسف بن عبد الله بن محمد، النمري، القرطبي، أبو عمر، المعروف بابن عبد البر، حافظ محدث فقيه، تصانيفه فائقة مشتهرة، توفي (٤٦٣).
ينظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٥٣؛ الأعلام ٨/ ٢٤٠.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٣٤.

المبحث الثاني

القراءات المعاصرة وبنائية المعرفة

القراء الجدد خصوصاً منهم المكررين كثيراً لشعار النهضة لا ينكرون بنائية المعرفة، لكنهم حين يؤكدون هذه الحقيقة نظرياً ينقضونها عملاً وفي دراستهم للفقه خصوصا.

وفي هذا يقول محمد عابد الجابري: «ليس هناك مثقف يفكر من الصفر. . . فإذا كان الموضوع هو الأفكار والآراء والنظريات التي قال بها مثقفون في زمن مضى أو في الزمن المعاصر فإن المثقف الذي يفكر في مثل هذا الموضوع يفعل ذلك داخل مرجعية ثقافية»[1].

وينصف أكثر من يرى منهم أن إزاحة جهود الأولين من مواقع التفكير المعاصر خطأ؛ فالباحث اليوم في مفهوم القوة أو الدلالة أو مبادئ المنطق مثلاً لا يمكن أن يتجاوز ما قاله أرسطو[2]، وإن ابتكر وقال ما لم يقله[3].

ويبدو إلى حد ما أن ذلك من المتفق عليه مع من نقلنا عنه من القراء المعاصرين ما لم يكن ثمة رأي آخر في ذلك لم نقف عليه، والسؤال هنا ما الذي يقف وراء هذه الحملة الموجهة على كتب الفقه وأصوله، ولماذا توصف بالبالية والجامدة والعتيقة، ولماذا يُنفر منها ويُحذر من قراءتها، ولماذا يُربط بينها وبين التخلف، ولماذا يُرفض قياس الفروع على أشباهها المطابقة لها وهي في الأصل مستضيئة بالنص وخاضعة من بعده لفحص العقل وموزونة بقوانينه؟

ولماذا محاولات نسف معاقل الأصول بالتشكيك في صحة الحديث النبوي مع العلم بأن علوم الحديث قد ميزت بين صحيحه وضعيفه وموضوعه، وأحكمت مواقعه، وشرحت غوامضه، ودرست ما يظهر من تعارضه؟ ولماذا الفقهاء هم في كل جيل

---

(١) المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ٧.

(٢) أرسطو بن نيقوماخس، تتلمذ على أفلاطون، برع في الطب والفلسفة، وكان وثنياً، توفي (٣٢٢ق. م).
ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة ٨٦.

(٣) ينظر: نقد النص ٩٥.

أصحاب مصالح يحافظون عليها، وهم سبب الأوضاع المتردية في واقعنا، ولماذا يُصَوَّرون مثل كهنة المعابد ورواد الكنائس من الرهبان الذين ساموا الرجل الأوروبي سوء العذاب قبل عصر النهضة؟

إجابة تلك التساؤلات وما لحق بها من جنسها واحدة يلخصها موقف القراءات المعاصرة من المنهج؛ لذلك يستثني أغلب القراء المعاصرين من قاموس الاتهام الباطنية التأويلية الصوفية والعقلانية المعتزلية، ويبعثون الشاذ عن المنهج والانحراف بالفكر حيث ظفروا به.

فهذا نصر أبو زيد وهو من كبار من روج للقراءات المعاصرة لا يذكر ابن عربي[(١)] إلا منبهاً على عظمة فكره وغزارة معارفه وصعوبة الإحاطة بعلومه[(٢)]، في حين يغمز الشافعي ويتهمه بالعمالة للسلطة.

أما تلك المقدمات المتفق عليها في بنائية المعرفة فلا تصمد ولو يسيراً أمام إنكار القراء الجدد لإبداعات الفقه الإسلامي في جميع مراحله وفي مرحلة ثروة الفروع الفقهية التي يرون أنها كتبت لزمنها ولا حاجة لها اليوم؟[(٣)].

فإن قالوا القضية فعل تجديد وتحديث وتنوير وتطوير ونهضة وإعادة بناء، نقض ذلك غمزهم للفقه والفقهاء بصيغ متنوعة لكنها تخرج من بؤرة واحدة؛ فالذي يقدم نفسه منصفاً معترفاً بجهد السابقين يجب عليه ألا يُسفه عقولهم باسم النقد، ولا يضيق بسِيَرِهم باسم الموضوعية، ولا يقع من فقههم إلا على الزلات باسم البحث العلمي، ولا يحاكم علومهم إلى خصومهم من أهل الشذوذ والانحراف باسم الانفتاح وطلب النهضة، ولا يُقطِّع ما كتبوا لينتقي منه ويذر النصوص مشوهة تقول ما لم يقصده واضعوها باسم التجديد وإعادة قراءة النص، ولا يرمي بفقههم كله باسم التاريخية.

ومن المتفق عليه أنه لا يصح القول بأن هذه البنائية تصدق على علم دون علم، أو أن الفقه الإسلامي ليس علماً، إذ كيف يصح ذلك والفقه الإسلامي علم له أسسه ومناهجه وقوانينه، وليس فيه ما تعيا به العقول، ولقد مارسه نبغة من الرجال كانوا في

(١) محمد بن علي، الحاتمي، الطائي، محيي الدين، المعروف بابن عربي، من فلاسفة التصوف، قال بوحدة الوجود وادعا أنه خاتم الأولياء، وكتبه مشحونة بالتأويلات المبهمة، من مصنفاته: «الفتوحات المكية»، و«فصوص الحكم»، توفي (٦٣٨هـ).
ينظر: سير أعلام النبلاء ٢٣/٤٨؛ البداية والنهاية ١٧/٢٥٢.

(٢) ينظر: هكذا تكلم ابن عربي ١١.

(٣) يعترف بعض القراء المعاصرين بالفقه علماً، غير أنهم لا يقدرونه حق قدره، وينكر ذلك آخرون، قال الصادق النيهوم في كتابه الإسلام في الأسر ١٣٤: «... الفقه الإسلامي الذي يسمي نفسه علما لم يشهد طوال تاريخه تجربة علمية واحدة»!! ولعله كلام غني عن التعليق.

الذروة من الفهم وقوة التحصيل والإبداع، وهم أهل الحذق والفطنة في كل جيل، ولم تزل علومهم تعرض على مقدمات المنهج ومعطيات العقل عبر التاريخ.

ولقد حظيت الفروع الفقهية باهتمام كبير تأليفاً وتنقيحاً، ولم تكن فضولاً من القول، ولا ترفاً فكرياً، بل هي جهد واجتهاد، ولا تكتسي هذه المرحلة الزاخرة من مراحل الفقه مفاخرها بمصنفاتها وأعلامها فحسب بل تزيد على ذلك ببراهين الإنجازات التي حققتها في قيادة الحياة من خلال منهج العلاقة الثابتة بالوحي.

أما عن جهد رجال هذه المرحلة فعطاء يكبره المنصفون، لا يغفل جهد الماضين ولا يقصي فكر المعاصرين، يبسط على صفائح البحث كل منقول ومروي، هذا ما تجده في مثل قول بعضهم عمن نوى مع العبادة عبادة أخرى كالذي يصلي فريضة الصبح مع تحية المسجد، «صحت وحصلا معاً» ثم نقل عن شارح المهذب قوله: «لم أر فيه خلافاً بعد البحث الشديد سنين»[1].

وافتتح القرافي[2] كتابه الفروق بالفرق بين قاعدتي الشهادة والرواية بعد أن أقام على طلبه والسؤال عنه نحو ثمان سنين[3].

وفي ذلك إشارة إلى اجتهادهم في البحث وأنهم كانوا على مرتبة علية من الجد ولهم مقام فضل في تقدير علوم السابقين، ولم يكن البحث عن تلك المسائل المتفرقة في بطون المصنفات عجزاً منهم، كيف وهم في الذروة من التحصيل والاجتهاد، لكنهم أجلوا علوم الأولين ونقلوها وسطروا معها اجتهاداتهم، وقرروا ما صح منها وصلح للزمان والمكان ووافق المنهج.

وكان حالهم إذا بلغهم النقل درسوه وشرحوه في ضوء أصول الشريعة ومعطيات النص وبينات العقل، ولا يضيرهم حينئذ أن تكون قراءاتهم داخل مذهب بعينه فهي واقعة بين الأجر والأجرين.

أما تصنيف فقه التفريع في دائرة التقليد المحض فمغالطة وجور، وهذا ما عليه القراء الجدد فهم يرون أن قياس المسائل على أشباهها طريقة ينبغي تجاوزها لبناء نظرية شاملة للأحكام الفقهية[4].

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي ٦٣.

(٢) أحمد بن إدريس الصنهاجي، القرافي، المصري، شهاب الدين، أبو العباس، فقيه، أصولي، من أعلام المالكية، من مصنفاته: (الذخيرة) و(الفروق) توفي (٦٨٤هـ).

ينظر: شجرة النور الزكية، مخلوف ١٨٨؛ الأعلام ١/ ٩٤.

(٣) ينظر: الفروق ١/ ٦٧.

(٤) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٦٢.

وهذه المغالطة مبنية على تشويه المعنى المراد من فقه التفريع، وتصويره للقارئ على أنه نقل مجرد، يعطل العقل ويلغيه، وسير بلا منهج يلزم المتأخر بما لا يناسب واقعه، والحق غير ما فسروه؛ فالمنهج لا يسمح بالنقل الأصم، كيف وقد أكدوا أن «نقل الفقه إن لم يعرف الناقل مأخذ الفقيه وإلا فقد يقع فيه الغلط كثيرا»[١].

والقراء الجدد لا يقدمون بديلاً سليماً يُركن إليه، وما دعوى النظرية الشاملة للفقه إلا من قبيل الدعاية فليس ثمة نظرية للقراءات المعاصرة تبقي على شيء من الفقه، وكيف تنسب إليه وهي تعمل لاقتلاعه من الجذور بحسب ما سيتبين من موقفها من الفقه تاريخاً وأعلاماً ومنهجا وموضوعا.

نموذج تطبيقي لتجاوز قانون بنائية المعرفة:

إمامة المرأة بالرجال في صلاة الجمعة وخطبتها:

تحرير المسألة:

ترتبط مسألة صلاة المرأة بالرجال والنساء في صلاة الجمعة وخطبتها بمسألة إمامة المرأة بالرجال في الفريضة، وهذه الأخيرة جزء من عدد من المسائل المتعلقة بها، ومن المسائل التي بحثها الفقهاء في إمامة المرأة:

المسألة الأولى: إمامة المرأة للنساء، وفيها قولهم: «إمامة المرأة للنساء صحيحة»[٢].

المسألة الثانية: صلاة الرجال وراء المرأة في الفرائض أو النوافل كصلاة التراويح، وفيها قالوا: «ولا تجوز إمامة المرأة للرجال في صلاة الفرض والتراويح وسائر النوافل»[٣].

المسألة الثالثة: إمامة الخنثى وفيها قالوا: «ولا يأتم رجل بامرأة ولا بخنثى، فإن فعل أعاد»[٤].

المسألة الرابعة: إمامة الرجل للنساء فقط، وفيها قولهم: «يكره أن يؤم النساء في بيت وليس معهن رجل ولا محرم، مثل زوجته وأمته وأخته»[٥].

المسألة الخامسة: مسألة إقامة النساء الجمعة إذا لم يحضرها رجال، وفيها قالوا:

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية ٢٤١.
(٢) البحر الرائق ١/ ٣٧٢.
(٣) المجموع، النووي ٤/ ٢٥٥.
(٤) الحاوي الكبير ٢/ ٣٢٦.
(٥) رد المحتار ٦/ ٣٦٨.

«لا جماعة عليهن ولا جمعة عليهن أيضا»[(١)].

المسألة السادسة: جماعة النساء في صلاة الجنازة، وفيها قولهم: «واستثنى الشارحون جماعتهن في صلاة الجنازة فإنها لا تكره؛ لأنها فريضة».

المسألة السابعة: إمامة المرأة النساء في الكسوف والخسوف، وفيها قولهم في كسوف الشمس «ولا تخطب إمامة النساء ولو قامت واحدة وعظتهن فلا بأس»[(٢)].

وتقريرات الفقهاء في تلك المسائل كلها مبنية على النصوص ومستخرجة بضوابط علمية ومنهجية وعقلية موسعة في مظانها، وليس في الفقه بحث إمامة المرأة للرجال في خطبة الجمعة وصلاتها، وما ذكروا عن بطلان إمامتها في الجمعة فخاص بالنساء فقط؛ كقول النووي: «أما صلاتها وصلاة من ورائها من النساء فصحيحة في جميع الصلوات، إلا إذا صلت بهم الجمعة تبطل صلاتها»[(٣)].

والقراءات المعاصرة التي تقول بجواز إمامة المرأة في خطبة الجمعة وصلاتها بالرجال والنساء مختلطين أحدثت ذلك ولا سلف لها فيه؛ أي: أنه لا يوجد قراءة منحرفة أو شاذة تم بعثها لاستثمارها هنا، لكنها تتمسك بما شذ به بعض الفقهاء في مسألة أخرى وهي إمامة المرأة بالرجال في الفريضة (ليس الجمعة)، مع أن من شذ فقال بالجواز لم يقصد هذه الصورة المنكرة التي نفذتها عملياً أمينة ودود في أمريكا[(٤)].

وعليه فستكون مناقشة هذه القراءة من خلال النموذج الأخير.

تدرج القراءات المعاصرة في المسألة:

تندرج قراءة هذه المسألة في فقه العبادات الذي تعمل القراءات المعاصرة لطمسه، وذلك أسلوب بديل عن الإنكار الصريح لفروعه، وطرح قضية تحويل كيفية الصلوات تشمل صلاة الجمعة؛ ولأن صلاة الجمعة شعيرة جماعية معلنة فقد فضلت القراءات المعاصرة التمهيد لها ببحث مسائل الصلوات الخمس أولاً، ثم الحديث في مسألة إمامة المرأة للرجال ثانياً ثم إمامتها في الجمعة خطبة وصلاة.

وفي ذلك اهتم نصر أبو زيد في سياق تحليله لفكر ابن عربي برأيه في إمامة المرأة للرجال، قال بعد نقل كلام ابن عربي في ذلك: «يبدو موقف ابن عربي من مسألة إمامة

---

(١) بدائع الصنائع ١/ ٢٥٨.

(٢) فتح الوهاب، أبو زكريا الأنصاري ١/ ١٥٠.

(٣) المجموع ٤/ ٢٥٥.

(٤) أقدمت أمينة ودود على ذلك بعد أن جمع لها من العوام في إحدى الكاتدرائيات المسيحية بمدينة نيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية سنة (١٤٢٦هـ)، وتناقلت تلك الفعلة وسائل الإعلام المختلفة.

المرأة متقدماً جداً إذا قورن بالآراء الفقهية الشائعة»[1].

لم يزد أبو زيد على ذلك التعليق، لكن الصيغة كافية للتحكم بالمتلقي، وفتح نوافذ الشك فيما استقر عليه يقينه في حكم إمامة المرأة بالرجال، وهذا ما أداه وصفه لقراءة ابن عربي بالمتقدمة جداً، وربما كان على علم أن ابن عربي لا يؤخذ عنه الفقه ولا تُقبل فتواه؛ لأن مصادره تختلف عن مصادر الأمة.

ثم تلقف صغار القراء ممن تحت التدريب هذا الرأي فعملوا على بعثه والإضافة عليه، وفي ذلك يرى أحد هؤلاء أن للمرأة حق الإمامة والخطبة يوم الجمعة[2]، ويستدل لقراءته هذه بما يلي مما ظنه دليلاً[3]:

١ ـ الأمر للسعي إلى ذكر الله عام للرجال والنساء، غير محصور في الذكور دون الإناث[4].

٢ ـ الجمعة ظاهرة اجتماعية وثقافية تشارك فيها المرأة الرجل سواءً بسواء؛ لنصل إلى تغيير صورة المرأة لدى الأجيال القادمة، ويجب تغيير الأعراف بما يتفق ومقاصد الشريعة.

٣ ـ وردت عن النبي ﷺ أحاديث تنص على رضا الناس بالإمام الذي يصلي بهم، وكراهة أن يؤم الرجل قوماً يكرهونه[5]، وقوله: «**ثلاثة على كثبان المسك يوم القيامة**»[6]، وهذا يدل على أن الإمامة أمر عرفي إذا رضي به الناس تم برضاهم وما

---

(١) هكذا تكلم ابن عربي ٢٨٦.

(٢) هذا رأي محمد هيثم إسلامبولي، وقراءته امتداد لأركون وأبو زيد والصادق النيهوم، والصادق بلعيد وغيرهم، أورده في كتابه: ظاهرة الجمعة ١٢٨، وقد عدل (اجتهاده) قليلاً بعد الإحالة عليه سامر إسلامبولي فرأى أن للنساء الانفراد بجمعة مستقلة خاصة بهن في مسجد يجتمعن فيه، ويناقشن شؤونهن.
ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح، سامر الإسلامبولي ١٥٢، ثم عاد هذا الأخير ودعا إلى حق المرأة في إمامة الرجال يوم الجمعة صلاة وخطبة، وذلك في كتابه: القرآن من الهجر إلى التفعيل ٣٥.

(٣) لم يرتب هذا القارئ الجديد أدلته تلك بل أوردها عائمة بعضها فوق بعض، لكن لُخصت هنا ليسهل الوقوف على مضمونها كما وردت.

(٤) لهذه القراءة سلف كان سنة (١٩٥٥م) بمصر، حيث أُعلن عن مشروع قرار يجعل صلاة الجمعة إجبارية على النساء، ذكره الشيخ محمود شلتوت وعلق بقوله: «تقرير إجبارية النساء على صلاة الجمعة تشريع لإيجابها عليهنَّ، وهو تشريع وردتِ الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ بنَفْيِه، وبهذه الأحاديث انعقد الإجماع على عدَمه، وإذن، يكون تشريعُه تشريعاً بما لم يأذن به الله».
يُنظر: فتاوى محمود شلتوت ٩٢.

(٥) ورد هذا المعنى بصيغ متعددة في: سنن ابن ماجه ٥، كتاب إقامة الصلوات والسُّنَّة فيها ٤٣، باب من أم قوماً وهم له كارهون، برقم، (٩٧١)؛ سنن أبي داود ٢، كتاب الصلاة ٦٣، باب الرجل يؤم القوم وهم له كارهون، برقم (٥٩٣)؛ سنن الترمذي ٢، كتاب مواقيت الصلاة ١٥٤، باب ما جاء فيمن أم قوماً وهم له كارهون، برقم (٣٦٠).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه ٢٥، كتاب البر والصلة ٥٤، باب ما جاء في فضل المملوك الصالح، =

تعارفوا عليه، وهذا يدل على أن الناس إذا رضوا بإمامة المرأة وخطبتها صح ذلك، وهذا يكون بتغيير العرف السائد في النظرة للمرأة.

٤ ـ لا يجوز منع المرأة من الخطبة والإمامة بحجة أنها عورة؛ لأن المحرم هو أن تتاجر بجسدها أو تثير الغرائز، أما ظهور وجهها وأنصاف يديها وقدميها وهذا هو الحد الأدنى مما يجوز إظهاره فهذا ليس من المحظور.

٥ ـ عمل المرأة في الدعوة إلى الله وذكره مشروع، والخطبة والإمامة من ذكر الله كما في الآية.

٦ ـ يجب غربلة الموروث الفقهي وإعادة صياغته وفق ما جاء به القرآن فهو الأصل، وهذا الفقه هو الذي منع المرأة أن تكون جزاراً فمنعوها من ذبح أضحيتها أو حتى دجاجة للضيف لا يجوز[١].

٧ ـ لا يصح الاعتماد على الحديث (الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة، عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض)[٢].

وذلك لأن ألفاظ هذا الحديث من فهم الراوي، وهي مرسلة، وموقوفة على الصحابة، وهو فهم نابع من واقع المرأة في عصرهم.

٨ ـ روت حفصة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قوله: «**رواح الجمعة واجب على كل محتلم**»[٣] وهذا عام في الذكور والإناث يؤكده أن الراوي امرأة[٤].

٩ ـ خطبة المرأة وإمامتها، وإن كان اختلاطاً فهو من الاختلاط المشروع، مثل الاختلاط في الحج والجهاد.

١٠ ـ ذهب إلى جواز إمامة المرأة للرجل المزني وأبو ثور والطبري وغيرهم، فلا مانع أن تؤم المرأة الرجال من محارمه وضيوفهم[٥].

= برقم (١٩٨٦)، وقال: «حسن غريب»، وقال الألباني في تعليقه على الترمذي: ضعيف.

(١) ظاهرة الجمعة ودور المرأة ممارسة ثقافية وتجسيدية ١٢٧.

(٢) سنن أبي داود ٢، كتاب الصلاة ٢١٥، باب الجمعة للمملوك والمرأة، برقم (١٠٦٧)، وقال الألباني في تعليقه على أبي داود: صحيح.

(٣) سنن أبي داود ١، كتاب الطهارة ١٢٩، باب في الغسل يوم الجمعة، برقم (٣٤١)؛ سنن النسائي (واللفظ له) ١٤، كتاب الجمعة ٢، باب التشديد في التخلف عن الجمعة، برقم (١٣٧١)، وقال الألباني في تعليقه على أبي داود والنسائي: صحيح.

(٤) ظاهرة الجمعة ودور المرأة ممارسة ثقافية وتجسيدية ١٢٧.

(٥) تنظر هذه الآراء في: ظاهرة الجمعة ١٢٣ ـ ١٢٨.

مناقشة وتحليل:

إقصاء المنهج وانتقائية الاستدلال:

يقتضي المنهج أن يُفهم النص من خلال قواعد أصول الفقه ومنها لغة النص، وهنا اتخذت القراءات المعاصرة من البدء موقفاً رافضاً للمنهج، فلا غرابة بعد ذلك أن يُقرأ النص بلا ضوابط منهجية، فحيث وافقها ظاهر النص عملت به وتناست موقفها من النص ثبوتاً ودلالة، وحيث لم يوافقها أنكرته إما من حيث ثبوته أو تأولته أو سخرت منه.

وترى القراءة المعاصرة في هذه المسألة أن الأمر للسعي إلى ذكر الله عام للرجال والنساء، غير محصور في الذكور دون الإناث، ومعلوم أن العموم اللفظي من مصطلحات المنهج التي قررها الأصوليون، وقوانين المنهج غير معترف بها عند القراء المعاصرين، ومع ذلك يتعمدون استخدام تلك المصطلحات بصفة انتقائية، ومن ذلك استدلال هذه القراءة بعموم الأمر بأداء الجمعة حيث جعلوه عاما للذكر والأنثى.

ولقد بنوا على هذا القول مذهبهم في وجوب الجمعة على المرأة كمهاد ضروري للقول بجواز إمامتها للنساء ثم القول بجواز إمامتها للرجال، وصولاً إلى القول بجواز إمامتها للرجال والنساء مختلطين.

ويلزمهم بناءً على ذلك أن يأخذوا بقانون العموم كله، أو يتركوه كله، لا أخذ بعضه وترك بعضه؛ فالعموم صحيح، ولكن للعام ما يخصصه، ولو أُخذ بالعام على عمومه بإطلاق ما استقام دليل، ولقد ثبت استثناء المرأة من عموم الأمر بأداء صلاة الجمعة، فإذا أنكرت القراءات المعاصرة حجية السُّنَّة فلماذا تستدل بها حيناً وتنكرها حيناً آخر؟

ويقال لهم أيضاً: من أين لكم القول بأن الحج والجهاد فرائض تشارك المرأة فيها الرجل مما سميتموه اختلاطاً وليس كذلك، فإن قالوا: من النصوص قلنا لهم الذي فرض الحج والجهاد بالنصوص هو الذي فرض الجمعة على الرجال دون النساء، ومستوى النصوص في الجميع واحد ولا فرق، فكيف تستدلون بما تنكرون؟

هذا من باب السير معهم في دليلهم، وإلا فالمرأة لا تختلط بالرجال في الحج والجهاد على الصفة والظرف الذي تفرضه هذه القراءة، ومن إقصاء المنهج القفز على البحث الفقهي الخادم لفقه الجمعة، وهدم نتائجه بغير دليل صحيح أو معقول، فقد وصل الفقهاء في ذلك إلى تقرير أن المرأة لا تجب عليها الجماعة أصلاً، ولا يجوز اقتداء الرجل والخنثى بها[١].

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي ٤١١.

وتقريرات الفقهاء مأخوذة من النصوص ودائرة في فلك معطيات الوحي، ولو كان هدف القراءات المعاصرة التجديد وغربلة الموروث الفقهي كما قالوا هنا لوضعوا بين يدي المتلقي مناقشات علمية لفقه الجمعة كله، وناقشوه وبينوا ما ادعوا فيه من القصور، ثم رجحوا ما بلغهم به بحثهم ورضيته عقولهم، وللمتلقي القادر على الموازنة حرية القبول أو الرد، وحينها سيكون عملها علميا من حيث الجملة، أما طريقة الانتقاء وضرب النصوص ببعضها، والتفسير بلا دليل، والتأويل بلا ضابط فلا يسمى بحثاً ولا غربلة.

والذي يثبته المنهج أن الجمعة ليست ظاهرة ثقافية اجتماعية بل عبادة توقيفية، وهي يومٌ خص الله به أمة محمد ﷺ وشرفه بفضائل نفيسة عالية، وأكرم عباده فيها بحسن الثواب، ولا يزاد فيها على الكيفية التي أداها بها النبي ﷺ ولا ينقص منها، وتكليف الذكور بها لا ينقص من قدر المرأة، وعلى ذلك تواتر الإجماع العملي من عهد النبوة إلى يوم الناس هذا.

بعث الآراء الشاذة:

بعث شواذ الآراء والأعلام من سمات القراءات المعاصرة، وفي هذا النموذج ظفرت هذه القراءات برأي شاذ يجيز إمامة المرأة بالرجال، وجاءت به مجرداً عن دليله وشرحه؛ لأنها ترى في نفسها أنها تخاطب جمهوراً ينظر إليها على أنها تجدد الدين، وتعرف كل شيء.

والاتكاء على الشاذ فوق كونه غير مقبول منهجاً في كل المعارف فهو دليل على تناقض القراءات المعاصرة؛ فالثابت الآن أنها لا ترجع إلى تقريرات الفقهاء وتخريجاتهم وشروحهم، ويرجعون إلى العقل أولاً، وما وظفوه من مناهج الغرب ثانيا، وهذه مسلمة لا ريب فيها، لكنهم يستثنون الشاذ سواء من الأعلام أو من الآراء، فيخرجونه من مصادره ويُشيدون به وينصرونه!

وهذا من أغرب الغرائب، فكيف يجتهد هؤلاء القراء في التحذير من الرجوع للفقه ويرمون الفقهاء وكتبهم وعلومهم بكل نقيصة ثم إذا وجدت زلة أو شذوذاً أو انحرافاً أو رأياً هزيلاً طارت به منتشية، وأحالت القارئ عليه.

ولم يكتف صاحب هذه القراءة ببعث الشاذ كما ورد، بل قلبه؛ فالمعلوم أن الرأي الذي شذ به من قال بجواز إمامة المرأة للرجال لم يقل ذلك في صلاة الجمعة وخطبتها، بل منهم من حصرها في النافلة، ومنهم من قيدها بالمرأة القارئة في أهل

بيتها، ثم قيدوا ذلك بمكانها فقالوا تكون خلفهم، ومع كل تلك القيود لم يتردد الفقهاء من جميع المذاهب في الضرب على هذا الرأي بالشذوذ والحكم بضعفه[1].

ذريعة المقاصد:

ترى القراءات المعاصرة أن اعتبار الجمعة ظاهرة اجتماعية وثقافية، وإشراك المرأة فيها تطبيق لفقه المقاصد، لنصل إلى تغيير صورة المرأة لدى الأجيال القادمة، وهو الأمر الذي لا يتحقق إلا بتغيير الأعراف بما يتفق ومقاصد الشريعة.

ولعل هذه القراءة ترى المقاصد تحقيق المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، وهذا مبني على تصورها الخاص للمقاصد، وتصورها الخاص لمعنى المساواة، فكل مساواة مقصد!

فيجب إذاً تحقيق مقصد الشرع في القول بجواز إمامة المرأة للرجال، وهذه في الحقيقة ليست مساواة؛ لأن الصلاة تكليف، والمساواة (كما هي في عرف القراء المعاصرين) تقتضي إعفاء الرجل كالمرأة من التكليف لكن التكليف من أمر الله يحكم ما يشاء، لا معقب لحكمه.

ولا يوجد عاقل يرى أنه إذا أُعفي مما كلف به غيره كان ذلك ظلماً له، ثم إن المساواة المطلقة ظلم مطلق، وإخراج المرأة عن أصل ما فُطرت عليه نزع قسري لأنوثتها وصفات جبلتها، نقول هذا على سبيل مجاراة القوم بدليلهم مع أنه لا محل له في أصل الأمر الإلـهي، فهذا ليس للعباد فيه إلا التسليم والانقياد من الرجل أو المرأة على السواء.

توظيف مفردات المنهج:

اهتمت هذه القراءة بتوظيف مفردات المنهج الفقهي مع أنها لا تقبله البتة، فمن استدعاء آراء فقهاء كرأي أبي ثور والمزني والطبري الذي استعمل في غير موضعه، إلى الحديث عن المقاصد التي ليست مقاصد، والمصالح التي في أصلها مفاسد، إلى العرف الذي يسند بأحاديث لا تعنيه ولا محل له فيها، فمن ذا الذي يقول بالعرف في العبادات المفروضة، وأي عرف يغير كيفية عبادة من العبادات فمردود على جالبه، وكيف يُستدل برأي أبي ثور والطبري والمزني وهو يدعو إلى وجوب غربلة الموروث الفقهي وإعادة صياغته وفق ما جاء به القرآن فهو الأصل؟ أيغربل الصحيح فينفى ويُرفع الشاذ والضعيف ليبقى؟

استدعاء قراءة الحدين:

قراءة الحدين من عمل محمد شحرور وتلقفها عنه سامر الإسلامبولي ومحمد هيثم الإسلامبولي، وحاصلها كما يقول شحرور إنه يستخدم نظرية (نيوتن) Newton حول

(١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار ١/ ٦٤؛ عمدة القاري ٤/ ١١٢؛ عون المعبود ٢/ ٢١٢.

مجال الحركة بين حدين يسمح بالحركة فيما بينهما بحيث لا تتجاوز الحركة الحد الأعلى أو الأدنى[1].

وطبق شحرور ومن خلفه ذلك على القرآن الكريم فقالوا: كل أمر أو نهي له حدان أعلى وأدنى، وبينهما يخترع ما يشاء، ما دام لم يخرج عن حديه اللذين وضعهما.

وفي هذه المسألة لم يشرح هذا القارئ معنى هذين الحدين ومكانهما، لكنهما معروفان من قائلهما الأصلي شحرور الذي يرى أن عورة هذه التي ستؤم في الصلاة حدها الأعلى العورة المغلظة وحدها الأدنى الوجه وأنصاف اليدين والقدمين، وما دامت بين هذين الحدين فلم تظهر الحد الأعلى فليست بعورة، وما دامت ليست بعورة فلا محل لما يقوله الفقهاء إن المرأة عورة.

وكل تلك الدورة حول الحدين هدفها الرد على من سيقول إن خطبة المرأة وإمامتها لا تصح لأن المرأة ستظهر بلا حياء وتقف مسترجلة بغير حشمة، وكأن المسألة تمت ولم يبق من التسليم بها إلا دليل العورة، فردوه بأسهل ما يكون من الردود، وهذا من الخبط في الحجاج، وإلا فإنكار النصوص التي تحدد العورات من أصله يكفي ويغني عن فيزياء شحرور.

إهدار قيم الخبرة:

اتكأت هذه القراءة على ما ورد في كتب الفقه من رأي الطبري والمزني وأبي ثور، ومع أنه شاذ نقله إلى مسألة أخرى واعتمد عليه، ثم خلط بين العبادات والمعاملات وأخضع شعائر الجمعة للعرف، وصرف الكلام في المصالح والمفاسد والمقاصد، وغربلة الموروث الفقهي، وفهم النص، واعتبار شعائر الجمعة ممارسة تاريخية، وإباحة اختلاط الرجال بالنساء في الجمعة قياساً على الحج، ثم قفز إلى علم الحديث فحكم على الحديث (الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة، عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض)، وقال إنه فهم نابع من واقع المرأة في عصرهم، وموقوف على الصحابة مع أن أئمة الفن حكموا بصحته، وفي ذلك تنبيه على خطر القول في دين الله بغير علم.

وكل تلك المحطات التي تقافز ت هذه القراءة بينها لم تكن إلا لملء الفراغات، بدليل أنها تسلخ كل مفردة منها عن معناها الحقيقي، وتسخرها لتقول ما تريد، في حين أنها مفردات منهجية بُنيت بإحكام ونُفذت لوازمها تنفيذا علميا صرفا، ولما أرادت القراءات المعاصرة التمويه بتلك المفردات أتت بالعجائب.

---

(١) ينظر تطبيقات هذين الحدين في: الكتاب والقرآن ٤٥٨؛ المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ٤١، ٤٢.

الفصل السادس

قانون المجال العقلي

مدخل في تعريف العقل.
تمهيد في مدخل العقل والنقل.
المبحث الأول: نواظم لفعل العقل في قراءة النص الشرعي.
المبحث الثاني: العقل في القراءات المعاصرة.
المبحث الثالث: انعكاسات الغلو في العقل (نماذج تنفيذية).

مدخل في تعريف العقل

من معاني العقل في اللغة: المنع، ومنه العِقالُ للبعير، سُمِّي به لأنه يمنعه ويرده، والحُبْسة في الشَّيء، أو ما يقارب الحُبْسة، ويطلق على العلم والحِجْر والنُّهْيَة، وضِد الحُمق، والعِلم بصفاتِ الأشياءِ من حُسنها وقُبحها، والتثبتِ في الأمور، كما يطلق على الثَوب الأَحمر الذي يُجَلَّلُ به الهودج عقل، ويطلق على دية المقتول عقل؛ لأنهم كانوا يأتون بالإبل فيعقلونها بفناء ولي المقتول ثم كثر ذلك حتى قيل لكل دية عقل[١].

ومبادئ البحث في حقيقة العقل ووظائفه واسعة، لا سيما عند الفلاسفة والمتكلمين، والبحث في موضوعه يرد على ماهيته وإمكان إدراك حقيقته وتكييفه بين الجوهر والعرض، وهل هو غريزة أو علم أو آلة أو قوة تغاير النفس الناطقة، تكسب بها المعرفة، أو هو إدراك الأسباب على ما ذهب إليه ابن رشد وتبعه الجابري من القراء المحدثين[٢]، وهل يتساوى الناس في العقل أم يتفاوتون؟ كما يرد الكلام في العقل على محله من الإنسان هل الرأس أو القلب، وغير ذلك من متعلقاته[٣].

وعن العقل تكلم الفقهاء والأصوليون من حيث هو مناط التكليف، وصرح الجويني بصعوبة إيراد تعريف للعقل[٤]، واعتبر الغزالي البحث عن تعريف منضبط للعقل من الهوس[٥]، لكنهم بالجملة حاولوا تقريب تعريفه مهتمين بدوره في فهم الحجج وإدراك المعاني وتفسير الظواهر والاستدلال على القضايا.

فقد عرفه الإمام الشافعي بأنه الآلة: «المميزة بين الأشياء وأضدادها»[٦]، والعقل

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة ٤/٦٩؛ تاج العروس ٣٠/١٨ ـ ٢٥؛ لسان العرب ١١/٤٥٨.

(٢) ينظر: التراث والحداثة ٢٠٥.

(٣) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٥.

(٤) البرهان، الجويني ١/ ٩٥.

(٥) المستصفى ١/ ٦٤.

(٦) الرسالة ١١٣.

عند السرخسي: «نور في الصدر، به يبصر القلب عند النظر في الحجج»[١]، وعرفه الغزالي بأنه: «صفة يتهيأ للمتصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات»[٢].

تمهيد في جدل العقل والنقل

لا يستقل العقل بشرع، وإذا ورد النص صريحا تراجع دور العقل، وقصر على فهم مراد النص بلا اعتراض، وقد رد النبي ﷺ الرأي فيما فصل فيه الوحي، مرشداً إلى منهج الفهم المؤسس على تقديم النص والتسليم لشرائعه، وضلالة رد النصوص بمعارضات العقول، جاء في الصحيحين أنه «اقتتلت امرأتان من هذيل[٣] فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرة، عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها، وورثها ولد ومن معهم، فقال حَمَل بن النابغة الهذلي[٤]: يا رسول الله كيف أغرم من لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهل؟ فمثل ذلك يطل، فقال رسول الله ﷺ: «**إنما هذا من إخوان الكهان**» من أجل سجعه الذي سجع»[٥].

وتشبيه النبي ﷺ لكلام حمل هذا بسجع الكهان؛ لما ظهر فيه من تكلف يشبه تكلف الكهان في ترويج أقاويلهم الباطلة بأسجاع تروق للسامعين، وذلك لأن الباطل يصدر غالباً بما يصوره في صورة الحق للتدليس على المتلقي[٦].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات؛ فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص، ويستدلون بها على قولهم، لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة»[٧].

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٣٤٧.

(٢) المنخول ١٠٣؛ وينظر في تعريف العقل: ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، الحارث المحاسبي ٢٠٣، ٢٠٥؛ المغني، القاضي عبد الجبار ١١/ ٣٧٥؛ البحر المحيط ١/ ٦٥؛ التعريفات ١٩٧.

(٣) هذيل من قبائل مضر، مساكنهم حول مكة، أبوهم هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر، اشتهر منهم نيف وسبعون من مشاهير الشعراء، ومن هذيل أيضاً الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.
ينظر: جمهرة أنساب العرب ١٩٦؛ نهاية الأرب ٣٨٧.

(٤) حَمَل بن مالك بن النَّابِغة الهُذَلي، صحابي له رواية عن النبي ﷺ نزل البصرة، قيل إنه عاش إلى خلافة عمر رضي الله عنه.
ينظر: أسد الغابة ٢/ ٧٥؛ تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٦٩؛ الإصابة ٢/ ١٠٨.

(٥) صحيح البخاري ٧٦، كتاب الطب ٤٦، باب الكهانة، برقم (٥٧٥٨)؛ صحيح مسلم (واللفظ له) ٢٨، كتاب القسامة والمحاربين ١١، باب دية الجنين..، برقم (١٦٨١).

(٦) ينظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد ٨٥٤.

(٧) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٤٤.

المبحث الأول

نواظم لفعل العقل في قراءة النص الشرعي

حدود العقل في المعرفة:

لم تخاطب النصوص غير العقلاء، ولم يكلف الله من خلقه غيرهم، ولا يُفهم حكم بغير العقل، فهو مناط التكليف، لكنه محدود المجال؛ لأنه مخلوق بإمكانات محدودة؛ لذلك تنغلق أمام العقل دائرتان لا ينفذ إليهما البتة، وهما دائرة الغيبيات، ودائرة القطعيات!

فالأولى أشمل للعقائد والأحكام، والثانية بالأحكام أخص؛ فما شرع الله في كتابه أو في سُنَّة رسوله من الأحكام القطعية في ثبوتها ودلالتها فلا مجال للعقل فيها إلا ما كان من اجتهاده في معرفة تفصيلات حافة بها لا تمس مضامينها البتة.

ولقد نبه الإمام الشافعي على أن من أسس المنهج الفقهي في الاستنباط التسليم للفرائض التي أنزل الله نصّاً في كتابه أو سنها النبي ﷺ[(١)].

ولم تُقصر مهمة المنهج في بيان حدود العقل مغفلة دوره في فهم معاني النص ومقاصده وعِلله وهذا ما يذكر بمزايا الفقه الظاهري وإخفاقاته، إذ اعتبر الظاهرية مراد الخطاب التشريعي جلي في مباني النص، معرضين عن منهج القراءة الفقهية المؤسس مع ظهور النص في العهد النبوي، وهو منهج الفقه في عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وهو فقه يرتضي القياس العقلي ويتغيا المقاصد ويكشف عن الممكن من العلل.

وهو ما أكده العلماء بعد ذلك، قال الشاطبي عن منهج الفقهاء في الجمع بين المبنى والمعنى مقارناً بغيره من المناهج: «والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعا، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع»[(٢)].

---

(١) ينظر: الرسالة، باب: الفرائض التي أنزل الله نصاً ٢١٣، والفرائض المنصوصة التي سن رسول الله معها ٢٢٤.
(٢) الموافقات ٣/ ١٣٤.

وليست الظاهرية فقه بلا منهج هكذا على الإطلاق، فقصورها كما رأى ابن القيم برز في إنكار العمل بالقياس، وإغفال علل الأحكام، وعدم اعتبار الحكم والمصالح؛ لذلك احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوهما فوق الحاجة ووسعوهما أكثر مما يسعانه، فحيث فهموا من النص حكما أثبتوه، ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه نفوه، وقالوا بالاستصحاب[1].

أما ما خدم به ابن حزم الفقه فجليل لما بذل من العناية بالنص ووضعه مواضعه في الاستدلال بالجملة، كما أحسن فيما نبه عليه من خطر الأقيسة الباطلة، وما أثرى به الفقه من المناقشات العلمية الباذخة التي زخر بها فقهه النفيس[2].

وحاصل ما تقدم أن الاتباع المطلق للعقل في الأحكام فرع عن تأليهه وتوظيفه خارج حدود إمكاناته، وجهل بحقيقة شمول نصوص الوحي وكمالها؛ فالعقول من خلق الله، وهي أقل من أن تبلغ الإحاطة بحكمته وعلمه «فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدها ووفت النظر حقه، أصابت بإذن الله تعالى، وإذا سُلطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدها الذي حده الله لها، ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء، فلم يثبت لها قدم، ولم ترتكن على أمر تطمئن إليه»[3].

فالعقل مخلوق محدود الإمكانات، يضل وينسى، يصيب ويخطئ، تنعكس عليه مؤثرات الزمان والمكان، تغيره الحوادث، يكل أمام المعضلات، وتتداخل عليه المشكلات، وهو بعد ذلك عقول تتفاوت في التقدير وتتباين في التفكير، فكيف تقدم على نصوص أنزلها الله بعلمه فجعلها محيطة بالحاضر منبئة بغيب المستقبل متجاوزة بحِكمها وأسرارها العقل ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٤﴾ [الملك: ١٤].

فإذا تقرر ذلك عرفنا أن من لوازم محدودية العقل في المعرفة أمور منها:

لا حكم للعقل في مورد النص الصريح:

إذا ورد النص الصحيح بحكم صريح فيما يدل عليه لا يحتمل تأويلا سائغاً لم يبق للعقل مقال؛ لأن النصوص وحي من عند الله، وليس للعقل إلا إبداع مسالك فهم النصوص والغوص في أعماق دلالاتها بما لا يتجاوز صريح منطوقها.

بذلك أيقن الفقهاء ونفذوا موجبه، قال السرخسي[4]: «وقال ﷺ: الهرة ليست

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين ٣/ ٩٨.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين ٣/ ٩٨.

(٣) لوامع الأنوار البهية، السفاريني ١/ ١٠٥.

(٤) محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، السرخسي، أبو بكر، والسرخسي نسبة إلى سَرَخس من بلاد خراسان، من كبار علماء الحنفية، من مصنفاته (المبسوط) توفي (٤٨٣هـ)، وقيل: سنة (٤٩٠هـ).
ينظر: الجواهر المضية ٢/ ٢٨؛ تاج التراجم ٢٣٤.

بنجسة؛ لأنها من الطوافين عليكم والطوافات، وهذا تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف، ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوى والضرورة، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأي كما علمنا أحكام الشرع، ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص، فعرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه»[١].

وعرض بينات الشرع على العقل طريقة شرعها المشركون، إذ بذلوا جهوداً في تتبع نصوص الوحي وتصرفات النبي ﷺ، ولم يجدوا في أنفسهم حرجاً من نقد العقيدة الإسلامية والأحكام الشرعية؛ كعدهم تعدد زوجات النبي ﷺ انهماكاً في الشهوات يتنافر مع مقام النبوة[٢]، وفي ذلك رد الله عليهم بقوله ﷻ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾﴾ [الرعد: ٣٨].

إذا وردت احتمالات العقل على المعاني المستنبطة يقدم ظاهر النص:

اجتهد الفقهاء في ضبط العلاقة بين النص والعقل فاهتموا ببيان مقاصد النص وعلله، فإذا كان المقصد محتملاً كان الأصوب العمل بظاهر النص وطرح المقصد المحتمل، وهذا ما جعل الفقهاء يشترطون للعمل بمقصد النص انتفاء خصوص ظاهره بمعين مراد لعينه، مثاله رأى بعض الفقهاء أن تتريب الإناء من ولوغ الكلب مقصده التنظيف، وهذا ما يمكن تحقيقه بالغسلة الثامنة أو باستعمال الصابون والأشنان[٣].

قال ابن دقيق العيد منبهاً على احتمالية هذا المقصد «وهذا عندنا ضعيف؛ لأن النص إذا ورد بشيء معين واحتمل معنى يختص بذلك الشيء لم يجز إلغاء النص واطراح خصوص المعين فيه، والأمر بالتراب (وإن كان محتملا لما ذكروه وهو زيادة التنظيف) فلا نجزم بتعيين ذلك المعنى، فإنه يزاحمه معنى آخر وهو الجمع بين مطهرين أعني الماء والتراب، وهذا المعنى مفقود في الصابون والأشنان، وأيضا فإن هذه المعاني المستنبطة إذا لم يكن فيها سوى مجرد المناسبة فليست بذلك الأمر القوي،

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ١٣٠، باب القياس. . .، وحديث الهرة رواه ابن ماجه في سننه ١، كتاب الطهارة وسننها ٣٢، باب الوضوء بسؤر الهرة، برقم (٣٦٧)؛ وأبو داود في السنن ١، كتاب الطهارة ٣٨، باب سؤر الهرة، برقم (٧٥)؛ والترمذي في جامعه ١، كتاب الطهارة ٦٩، باب ما جاء في سؤر الهرة، برقم (٩٢)؛ والنسائي في سننه ١، كتاب الطهارة ٥٤، باب سؤر الهرة، برقم (٦٨)، وصححه الألباني في تعليقاته على السنن الأربع.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ١٩/ ٥٠؛ الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٧؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي ٢/ ١٥٨؛ زاد المسير، ابن الجوزي ٢/ ٤٩٩؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي ٥٧٥.

(٣) الأشنان، بالضم والكسر، شجر يقال له الحُرُض، ينبت في الأرض الرملية، ويستخدم لغسل الأيدي، وله استعمالات طبية متعددة.

ينظر: تاج العروس ٣٤/ ١٨٠؛ المصباح المنير ١٤؛ المعجم الوسيط ١/ ١٩.

فإذا وقعت فيها الاحتمالات فالصواب اتباع النص»[1].

صحة التأويل العقلي مشروطة بموافقة أصول الشريعة وقواعدها:

اتباع النص لا يتعارض مع تأويله تأويلاً موافقاً لقواعد وكليات الشرع، وهذا ما يقصده الفقهاء إذا قالوا متروك الظاهر؛ كتأويل الكفر الوارد في الحديث «ليس من رجل ادعا لغير أبيه (وهو يعلمه) إلا كفر»[2].

قيل في شرح الحديث: «متروك الظاهر عند الجمهور فيحتاجون إلى تأويله وقد يؤول بكفر النعمة أو بأنه أطلق عليه كفر لأنه قارب الكفر لعظم الذنب فيه تسمية للشيء باسم ما قاربه أو يقال: بتأويله على فاعل ذلك مستحلا له»[3].

فإذا جاز للعقل أن يؤول هنا ويترك ظاهر النص لأجل تأويله فإنما كان ذلك منعاً لتضارب النصوص وتناقض القواعد، وليس ذلك من قبيل الحيلة لإعمال النص فنتيجة التأويل في الأصل معروضة على النص والعقل؛ وعرضها على النص يقتضي التأمل في نصوص أخرى والعقل يقر لكل نص بدلالته على مدلوله، ويمنع إعمال واحدة من دلالات النصوص لإبطال أخرى.

ومن صور تسديد الفهم ورد التأويلات الخاطئة، رد عمر لتأويل قدامة بن مظعون[4] ﷺ لما اتهم بشرب الخمر فأراد أن يقيم عليه الحد، فعارضه قائلاً: ليس لك ذلك؛ لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [المائدة: ٩٣].

ولم يعتبر عمر ومن حضره من الصحابة ﷺ أن ذلك الفهم من قبيل تعدد القراءات، ولا عدوه من الرأي الذي كفله الإسلام وأجازه، بل ردوه لخروجه عن المنهج، وقال عمر لقدامة: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله[5].

لقد كان هذا التأويل هشاً أعطى للنص عموماً ألغى به سائر النصوص التي استثنت من المطعوم والمشروب ما حرم بنصوص صريحة كلحم الخنزير والخمر، ومنافياً للعقل الصحيح والفطر المستقيمة لما جمع بين متناقضين؛ فالتقوى لا تجتمع واقتراف الآثام؛ لذلك رده عمر وحكم بخطئه.

---

(١) إحكام الأحكام ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) صحيح مسلم ١، كتاب الإيمان ٢٧، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم، برقم (٦١).

(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٨٢١.

(٤) قدامة بن مظعون بن حبيب، القرشي، الجمحي، من السابقين إلى الإسلام، شهد بدرا وأحد، واستعمله عمر على البحرين ثم عزله، توفي (٣٦هـ).
ينظر: الاستيعاب ٣/ ١٢٧٧؛ الإصابة ٥/ ٣٢٢؛ أسد الغابة ٤/ ٣٧٥.

(٥) ورد الأثر بألفاظ مختلفة في: مصنف عبد الرزاق ٩/ ٢٤٠؛ السنن الكبرى، البيهقي ٨/ ٣١٥؛ سنن النسائي الكبرى ٣/ ٢٥٣.

وفيه دليل على انتظام فقه الصحابة في سلك منهج متبع محفوظ المعالم معلوم المقاصد جعلوه حكماً على الأفهام ومقوماً لمرادات النفوس، فرقوا به بين التأويل الصحيح الذي اجتمعت فيه شروط القبول والتأويل الفاسد الذي لا ضابط له وليس بسبيل قويم، ومبلغ القول أن التأويل مقيد بقواعد الشريعة وأصولها ودلالات نصوصها، فلا وزن لتأويل يهدر نصّاً أو يلغي أصلاً من الأصول المتفق عليها.

العقل يؤيد الشرع ولا يعارضه:

الحديث عن ضوابط العلاقة بين العقل والنقل في الفكر الإسلامي مؤسس على أن النص الصحيح لا يمكن أن يعارض عقلاً صحيحا؛ لأن النص الشرعي واقعي لا يجنِّح في سماوات المثال وليس فيه تكليف بمحال، فهو نص يدعو إلى العلم والنظر والتأمل، ويقدم المعرفة ويجلها، ويشنع على الجهل، ويذم الجاهلية، ويحارب الخرافة، وما دام هذا شأنه فلا يمكن أن يعارض العقل السليم البتة.

قال حجة الإسلام الغزالي: «أما العلوم الدينية فهي المأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ وفهم معانيهما بعد السماع، وبه كمال صفة القلب وسلامته عن الأدواء والأمراض؛ فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب، وإن كان محتاجا إليها، كما أن العقل غير كاف في استدامة صحة أسباب البدن، بل يحتاج إلى معرفة خواص الأدوية والعقاقير بطريق التعلم من الأطباء؛ إذ مجرد العقل لا يهتدي إليه، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل، فلا غنى بالعقل عن السماع، ولا غنى بالسماع عن العقل، فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسُّنَّة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين، فإن العلوم العقلية كالأغذية، والعلوم الشرعية كالأدوية، والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء»[1].

وثمرة ذلك أنه إذا لاح ثمة تعارض بين نص صحيح ثابت صريح المعنى مع العقل قدم النص وتأخر العقل، بناءً على أن العقل السليم الصحيح من أخلاط الهوى وطوارق الانحراف لا يمكن أن يعارض نصّاً شرعياً، وكل «دليل أقيم علي بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه بل يصير ذلك قدحا في الرسول وقدحا فيمن استدل بكلامه»[2].

---

(١) إحياء علوم الدين ٣/ ١٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٠.

المبحث الثاني

العقل في القراءات المعاصرة

القراء المحدثون إذا تكلموا عن العقل العربي أو الإسلامي أو العقل الحديث أو العقل المعاصر فإنما يقصدون به غالباً الفهم الفلسفي وما تفرع عن مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة الناشئة في الغرب، وإفرازات الحداثة والتنوير إذا تم تشغيلها في حقل المعارف الإسلامية التي يطلقون عليها التراث، ونصوص الوحي عندهم من ذلك التراث.

وأبرز صور العقلانية ما ينصره أصحاب المشروعات النقدية للتراث الإسلامي، وهي مشروعات تعمل على تقسيم التراث إلى وحدات موضوعية ثم تقوم بمسح انتقائي يرد على تلك الوحدات، فما وافق المذهب العقلاني بخلفياته الفلسفية الوافدة ألبسوه مسوح القراءة النقدية العاقلة الجديرة بالاتباع وربطوه بالنهضة والتقدم والشهود الحضاري.

ولعل التعبير بتأليه العقل أدل على تحديد علاقة العقل بالنص في فكر القراءات المعاصرة، فليست تلك العلاقة إعلاء لدور العقل كما يصفها بعض القراء الجدد، إذ لا منازع في إعلاء دور العقل، وكيف لا يعلو وهو مناط التكليف؟

وبداية الخلل في هذه العلاقة من الغلو في تحميل العقل ما لا يحتمل، وتكليفه إدراك ما وراء المحسوس، وهذه معضلة الإنسان إذا استقل بعقله عن الوحي، قال ابن خلدون: «خلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط، فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلـٰهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به

الذهب فطمع أن يزن به الجبال»[1].

وتقديم العقل على النص غرضه قيادة العقل للنص وتسييره له، وهو ضلال قديم، قال عنه ابن القيم: «فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي، والهوى على العقل، وما استحكم هذان الأصلان الفاسدان في قلب إلا استحكم هلاكه، وفي أمة إلا فسد أمرها أتم فساد»[2].

ولننتقل من تقريرات ابن القيم عن أضرار تحكيم العقول على النصوص إلى تجديدات حسن حنفي في ترتيب العلاقة بين النص والعقل.

قال حسن حنفي: «فإذا كان ترتيب القدماء ترتيباً تنازلياً من النص إلى الواقع، فإن ترتيب الجدد تصاعدي من الواقع إلى النص، فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعاش»[3]، ويأسف حنفي على علم أصول الفقه الذي كان يرجى منه الإفساح للعقل فإذا به يقرر تغليب الكتاب والسُّنَّة على العقل[4].

إن الغلو البشري في العقل هو الذي ولد سخرية الغرب من قضايا الغيب كميلاد المسيح من غير أب، وسخرية بعض المسلمين من حادثة المعراج، ثم انتهت هذه السخرية في الغرب إلى إنكار الوحي كله[5]، والحقيقة أن القراءات المعاصرة تؤكد أنها لا تسعى إلى إنكار الوحي، قال هاشم صالح: «أنا لا أريد تدمير الدين إطلاقا، بل أريد أن يكون هناك تفسير عقلاني فلسفي للدين وللتراث الإسلامي»[6].

وتصف ناجية الوريمي العقل الفقهي بأنه «مفهوم مفرغ من المحتوى المعرفي الإبداعي والنقدي، ومحصور في مجرد القدرة على فهم المدونة النصية واستثمارها، وكان الشافعي أبرز فقيه نجح في صياغة هذا المفهوم وتوضيحه نظرياً وإجرائياً»[7].

ويتناقض القراء الجدد في تقويم القراءة الفقهية للنص وعلاقتها بالعقل بما يدل على ارتباك في ضبط الأصول؛ لذلك يوجهون نقداً حاداً لأصولها مفرقة، ويردونها مجموعة إلى تهمة السطحية، ولا يقدرون حتى على مجرد تصور وجود علاقة تكامل بين النص والعقل فإما نص وهذه رجعية ونكوص إلى الوراء وإما عقل لا يعتد بالنص،

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٤٣.

(٢) إعلام الموقعين ٢/ ١٢٧.

(٣) من النص إلى الواقع ٢/ ١٠٢.

(٤) ينظر: التراث والتجديد ١٧.

(٥) ينظر: تعليقات هاشم صالح على: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (١) ص٢٨٤.

(٦) ينظر: حوار مع هاشم صالح نشرته جريدة المدينة (السعودية) في ملحق الأربعاء ٧/ ٥، (١٤٣١هـ).

(٧) في الائتلاف والاختلاف ٢٢٥.

وهذا تنوير وتقدم ونهضة، تجد ذلك واضحاً في قول تيزيني: «... كيف يتسنى للباحث أو لنقل للفقيه أن يحافظ على تماسكه المنهجي أو العقلي، ويقر في الآن نفسه ما يعلنه النقليون من ضرورة الانصياع للنص كما هو في بنيته اللفظية المباشرة أو السطحية»[1].

ودعوة تيزيني لفهم النص بالعقل مطلقاً من غير وقوف على دلالات المنطوق تعد دعوة معتدلة في هذا السياق خاصة، لكن القراءات المعاصرة عموماً ترى أن «الإسلام الجديد تعبير صريح عن تقدم العقل على النص»[2].

---

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٣١.

(٢) إسلام المجددين ٤٧.

المبحث الثالث

انعكاسات الغلو في العقل (نماذج تنفيذية)

العبادات بين الفقه الإسلامي والقراءات المعاصرة:

أولاً: العبادات في الفقه الإسلامي:

تقرر عند الفقهاء بالاستنباط من النص وفق ضوابط المنهج أن العبادات اختبار وتكليف وطاعة وانقياد، ولا مدخل للعقل في معرفة جميع حِكَمها ومصالحها، وإن أدرك ظاهراً منها، قال حجة الإسلام الغزالي: «وكما أن أدوية البدن تؤثر في كسب الصحة بخاصية فيها، لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل، بل يجب فيها تقليد الأطباء الذين أخذوها من الأنبياء الذين اطلعوا بخاصية النبوة على خواص الأشياء؛ فكذلك بان لي على الضرورة بأن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل»[(١)].

ومن اليقين المقطوع به في العبادات أنها مقدرة، لا يُزاد عليها ولا يُنقص منها، وثابتة لا تتغير أصولها مهما تغير الزمان واختلف المكان، وإن تغير شئ من هيئاتها أو مقدماتها فبالنص أيضا.

ولا شك في كون العبادات توقيفية، قد يدرك الإنسان بعض أسرارها وحِكمها وما تعود به على المكلف من الفوائد، وقد لا يدرك، وفي الحالين لا يملك إلا التسليم والانقياد، قال الشاطبي: «ما كان من التكاليف من هذا القبيل، فإن قصد الشارع أن يوقف عنده ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة، وأن يوكل إلى واضعه ويسلم له فيه»[(٢)].

فليست مقاديرها وهيئاتها نسبية ولا خاضعة لتقدير العقل، ولا منحصرة في بيئتها

---

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي ١٨٩.

(٢) الاعتصام ٣/ ٣٨.

التي شُرعت فيها، ولا مذعنة لأسباب أرضية، ولا تقبل التغيير مهما كان رسمه أو وصفه.

ثانياً: العبادات في القراءات المعاصرة:

يمكن التعرف على نظرة القراءات المعاصرة للعبادات من خلال المواقع التالية:

١ ـ التفسير الأسطوري:

في القراءات المعاصرة أنماط من الأحكام الساخرة، لعلها أبين ما يدل على ما يعتقدون في الدين جملة، فالحج عند حسن حنفي شعائر مظهرية، ومناسكه من بقايا الوثنية، والكعبة توحي بالوثنية القديمة أيضاً[(١)].

وليس فوق هذا استهزاء، ولا بعده سخرية من قارئ يقول إن الناس عجزوا عن تصنيفه فمنهم من قال إنه بزعمه إسلامي، ومنهم من قال غير ذلك!، ويقول إن المشروعات الإسلامية في الحكم كالنموذج التركي تستلهم فكره وهو من يضع لها فلسفتها[(٢)].

ألف وأربعمائة عام والناس يمارسون الوثنية، والنبي ﷺ (حاشاه) أول من شرع لهم ذلك، هذا هو التحليل التاريخي للنصوص، إرجاعها إلى أصولها ليس ليتحول الدين إلى لا شيء فحسب بل ليصبح وثنية!!.

٢ ـ نقلها من الثبات إلى التغير:

لا تؤمن القراءات المعاصرة بالصفة التوقيفية للعبادات، وترى ضرورة الاجتهاد لتغيير كيفياتها وحذف بعضها، وهم في ذلك منفذون لمنهجهم في تطبيق النسبية على الأحكام الشرعية.

والعقبة الكبرى أمام القراء الجدد (كما قالوا) أن «فقه العبادات قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه، رغم أنه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثراً واضحاً بالظروف التاريخية التي وضعت فيها، بل والمشتملة على تفريعات وتفاصيل لا طائل من ورائها»[(٣)].

فالصلاة ورد الأمر بها، ثم قام الفقهاء بوضع شروط معقدة، حيث فرضت عدداً من الصلوات في اليوم الواحد، وحددت عدد ركعاتها، وحددوا السرية منها والجهرية، وصلاة المسلمين اليوم لا تنهاهم عن الفحشاء والمنكر فما فائدتها؟.

---

(١) صحيفة أخبار الأدب، القاهرة، عدد (٦٥٤)، (٢٢/١٢/١٤٢٦هـ) (٢٢/١/٢٠٠٦م) نقلاً عن: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، د. محمد عمارة ٧٧؛ وبذلك قال معروف الرصافي في كتابه «الشخصية المحمدية» الذي ألفه سنة (١٩٣٣م)، ينظر: وجهاً لوجه مع العلمانية ١٩٠.

(٢) قال ذلك في لقاء بثته إحدى القنوات الفضائية.

(٣) الإسلام والحداثة ١١٣.

وما جدوى رص الصفوف، وما قيمة الوضوء لمن لا ينظف ملابسه وجسمه؟ ولماذا لا تصلي الحائض والنفساء؟ وما فائدة استقبال الكعبة والتواصل مع الله لا مع القبلة؟ ولماذا يشترط الوقت بهذا التحديد؟ ولماذا يشترط الفقهاء لباساً معيناً للصلاة؟ ولماذا يقيد الفقهاء الحج بشروط وأركان تجعله عملاً مبرمجاً خالياً من القصد والتوجه لله؟ و«. . . قبول الصلاة وعدمه في الفكر الديني مقيد بعشرات الشروط، كما لو أن واضعي ومؤسسي الفكر الديني هم وكلاء الله على الأرض، وهم من يقرر قبول الصلاة أو رفضها!»(١).

ويعلق أحدهم على قراءات عبد المجيد الشرفي في العبادات بقوله: «إن الدعوة إلى التجديد في مجال تطبيق الطقوس الدينية محاولة واعية وجريئة من هذا المفكر للخروج من حالة النفاق التي تسود المجال العمومي»(٢).

وتلك الاقتباسات غنية عن التعليق؛ فهي دعوة صريحة لإعادة قراءة النصوص التي وردت بمقادير العبادات وهيئاتها، وفيها اتهام للفقهاء بتأليف الأحكام من عند أنفسهم.

٣ ـ استحضار الباطنية الصوفية في تكييفها:

للقراءات المعاصرة نظرة غريبة للعبادات، يعبر عنها بعضهم بالضمير، يقول عبد المجيد الشرفي عن خطابه للمسلم المعاصر فيما يجب عليه: «فليس لي أن أفرض عليه أي شكل من أشكال العبادة، إذا كان يعتقد أن ما يقوم به يرضيه ويرضي رغبته، سواء كان يؤدي الصلاة أو الصوم أو الزكاة بنفس الطريقة التي كان يؤدي بها أبوه وجده أو يختلف عنها، فلا فرق ما دام مستقيم الضمير»(٣).

وهذه النظرة إعادة صياغة للموقف الصوفي الذي يعطل العبادة بعد بلوغ درجة اليقين، وفي معناها الكلام السابق الذي يطالب بتغيير فقه الصلوات؛ لأن المصلين لا ينظفون ملابسهم ولا ينتهون عن المنكر، وتلك رؤية منسجمة مع منهج القراء المعاصرين في بعث الانحرافات عن المنهج وإعادة غرسها في الفقه الجديد الذي لا زالت القراءات المعاصرة تنتج مسائله وفروعه تباعاً.

حكم التيمم من وجهة نظر القراءات المعاصرة:

يرى القراء الجدد أن التيمم حكم ليس له خاصية الاستمرار، فهو حكم شُرع لبيئة

---

(١) تنظر هذه الأقاويل في: المأزق في الفكر الديني ١٣٩، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٦٧.

(٢) إسلام المجددين ٨١.

(٣) تحديث الفكر الإسلامي ١١٣، ١١٤.

ومجتمع الصحابة، ولا يمكن العمل به في بيئة غير بيئتهم وظرف غير ظرفهم[١].

ورغم أن الفقهاء أفردوا له أبواباً من مؤلفاتهم لكنه بقي من الحلول التي أملتها طبيعة البيئة الصحراوية بما تتصف به من ندرة المياه التي كانت قبل الإسلام وبعده من شواغل مجتمعات الإسلام العربي[٢].

وهنا يفسر القراء الجدد قاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)[٣]، حيث يرون أن العمل بالنص الشرعي سواء في التيمم أم في غيره يؤدي إلى إهدار هذه القاعدة، ويعطي النص خاصية الاستمرار زماناً ومكاناً، ويؤدي إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي بالنص، وهو محال لاصطدامه بالواقع البشري المشخص[٤].

ثم يخترع القراء الجدد قاعدة يفرعونها عن القاعدة الفقهية المذكورة، ويستندون إليها في رفض الأحكام الشرعية، وهي قولهم تتغير القراءات بتغير الوضعيات[٥].

٤ ـ الخلط بين العبادات وغيرها:

لم تستثن القراءات المعاصرة العبادات تبعاً لمنهجها في عدم التصديق بخصوصيتها، ومحاولة تقييم العقل لها، وعلى الضد من ذلك يقرر المنهج الفقهي أن العبادات توقيفية، ولا مدخل للعقل فيها، وأن دائرتها محاطة بخصائص فارقة بينها وبين المعاملات.

قال الشاطبي في شرح قاعدة الأصل في العبادات التعبد[٦]: «طهارة الحدث

(١) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٩٩.

(٢) ينظر: الإسلام العربي ٤٤، ٤٥.

(٣) هذه القاعدة من مفردات المنهج الفقهي، جعلها الفقهاء جامعة لأحوال تغير الفتوى تبعاً لتغير الحال والزمان والمكان والنيات والعوائد، وسطروا لها فقهاً عميقاً بضوابط محكمة، واختلفت عباراتهم في الصياغة مع وحدة دلالتها، وأفرد لها ابن القيم فصلاً مستقلاً في كتابه إعلام الموقعين، وسرد تطبيقات شارحة لفقهها، وكذلك صاغتها مجلة الأحكام العدلية في المادة (٣٩)، وجاء في شرح المجلة لسليم رستم ١/٣٦: «والمراد أن الأحكام المبنية على العرف والعادة لا على النص والدليل تتبدل مع تبدل العرف والعوائد التي بنيت عليها؛ فإنه كان عند الفقهاء المتقدمين إذا أحد اشترى داراً ورأى أحد بيوتها سقط خيار رؤيته؛ وذلك لأن حجر الدور في عهدهم كانت تبنى على نمط واحد، فلما تبدلت الأعصار وصارت بيوت المنازل تبنى على نسق مختلف بالشكل والقدر صار لا بد من رؤية حجر الدار كلها كي يسقط خيار الرؤية»، ومن تطبيقات هذه القاعدة إحداث أحكام لقمع الدعار والمجرمين.

وينظر: إعلام الموقعين ٤/٣٣٧؛ شرح القواعد الفقهية، الزرقا ١/٢٢٦.

(٤) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٨٢.

(٥) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٨٣.

(٦) صيغت هذه القاعدة للتفرقة بين العبادات والعادات من جهة إدراك معانيها، فتقرر بها أن العبادات تؤدى من غير التفات إلى معانيها وعللها وحكمها، في حين يراعى ذلك في العادات من حيث الجملة.

ينظر: الموافقات ٢/٥١٣.

مخصوصة بالماء الطهور، وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم وليست فيه نظافة حسية يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم والحج وغيرهما؛ وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يُفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يحد لنا أمراً مخصوصاً، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد، ولكان المخالف لما حد غير ملوم إذا كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً، وليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً»[1].

نخلص من سابق القول إلى أن التجديد الذي أقبلت به القراءات المعاصرة في فريضة التيمم لا يحكمه منهج، ولا يقبله عاقل، ونتيجته إلغاء حكم شرعي لم تستخدم القراءات المعاصرة لإلغائه إلا الأسماء والمزيد من الكلام، فلا حجة لها فيما بلغته، ولا دليل عندها لا من العقل ولا من النقل، فضلاً عن الإقصاء المتعمد لفقه التيمم جملة وتفصيلاً.

تكييف القراءات المعاصرة للحج:

سبقت الإشارة إلى التفسير العقلي والتاريخي لمناسك الحج عند حسن حنفي الذي يرى الحج شعائر مظهرية، ومناسكه من بقايا الوثنية، والكعبة توحي بالوثنية القديمة أيضاً.

وفي هذه الرؤية دفع للعقل قسراً للعمل خارج طوره، وهذا في الأصل انعكاس لفلسفة تأليه العقل التي نسخها القراء المعاصرون عن الفلسفة الغربية، ثم حاولوا الانتصار لها بعقلانية المعتزلة؛ محاولة للانطلاق من الداخل، والتنصل من التبعية للفكر الغربي، لا سيما عند حسن حنفي والجابري اللذين بذلا أقصى حدود الجهد لإقناع المتلقي أنهما لا يأخذان عن الغرب.

ومن المتفق عليه في المنهج الفقهي أن العبادات ومنها الحج أمورها توقيفية لا مدخل للعقل في تفسيرها ولا تحليل بنيتها ولا تفكيك دلالاتها، ولا تأويل نصوصها، فترددات السعي «... ورمي الجمار وأمثال هذه الأعمال فلا حظ للنفوس ولا أنس فيها، ولا اهتداء للعقل إلى معانيها، فلا يكون في الإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط، وفيه عزل للعقل عن تصرفه، وصرف النفس والطبع عن محل أنسه؛ فإن كل ما أدرك العقل معناه مال

---

(١) الموافقات ٢/ ٥١٤.

الطبع إليه ميلا ما، فيكون ذلك الميل معينا للأمر وباعثا معه على الفعل، فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد»[1].

ولا نفع في مناقشة قراءة حنفي هذه كأخواتها، لكن النفع يكمن في كشفها وبيان تهافتها، ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن فرضية الحج كما جاءنا عن النبي ﷺ من البينات المدونة في مظانها، وقد نبه الفقهاء على أن الكلام في فرضية الحج ووجوبه لا تذكر في الفقه إلا فاتحة للبحث؛ لأنها من المسائل الاعتقادية المجمع عليها[2].

وقت الحج في القراءات الجديدة:

يرى بعض القراء الجدد أن الحج يكون في أي جزء من أشهر ثلاثة هي شوال وذو القعدة وذو الحجة، وإنما ضيق الفقهاء على الناس فألزموهم الحج في أيام معدودات، مع أن الله ذكر حجاً أكبر، قال تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ﴾ [التوبة: ٣].

وهذا يعني أن هناك حجاً أصغر هو المخالف للأكبر الذي يصر عليه الناس إلى اليوم غافلين عن الحج الأصغر الذي يكون في أي يوم من أيام الأشهر المذكورة، وبهذا الفهم ننفي عن القرآن الحشو غير المفيد، فلو لم يكن ثمة حج أصغر ما ذكر الحج الأكبر، وهذا يوسع على الناس خصوصاً مع كثرة الناس وضيق الأماكن المقدسة[3].

صاحب هذه القراءة من صغار المؤمنين بمقالات محمد شحرور، ومن دعاة الثورة على الفقه والفقهاء، ومن الرافضين للمنهج الفقهي جملة وتفصيلا، ومن طائفة القرآنيين بحسب تصريحه بذلك، ومن المعروف أن هذه الطائفة بعض اتجاهات القراءات المعاصرة وجزء من مشروعها.

وقد جمع صاحب هذه القراءة بين مناهج القراءات المعاصرة وطريقة من سموا أنفسهم قرآنيين؛ لأن الهدف عند الجميع واحد، والموجه للجميع واحد، وأهم ما ظهر على هذه القراءة من الوصف ما يلي:

التناقض والقول بلا منهج:

التناقض من أجلى سمات القراءات المعاصرة، ومن اليسير الوقوف على دلائله في آرائهم، فهذا القارئ يصدر قراءته هذه بناءً على أن الحجة في القرآن ولا حجة للسُنَّة،

---

(١) إحياء علوم الدين ١/٢٦٦.
(٢) ينظر: البحر الرائق ٢/٣٣٣؛ مغني المحتاج ٢/٢٠٦، وما بعدها.
(٣) ينظر: القرآن من الهجر إلى التفعيل ٩٥ ـ ٩٩.

ويقول إنه كشف أن القرآن فرق بين حج أكبر وحج أصغر، وهذا يدل عنده على أن الحج الأصغر هو الحج في أي يوم من أيام أشهر الحج، وهذه نتيجة مخترعة لم يُسبق إليها، ولا قال بها القرآن الذي يدعي أنه يتبعه.

نعم ورود صفة الحج الأكبر قد تدل على أن ثمة حجاً أصغر، وهذا ما درسه الفقهاء في مصنفات الفقه، لكن ليس في هذا الوصف ما يدل على أن الحج الأصغر هو ما يكون في أي من أيام أشهر الحج؛ لأن الذي كان أول مكلف بهذه الفريضة ومبلغ لها هو محمد ﷺ، وقد علمنا متى يكون الحج بما لا يدع مجالا لمرتاب.

ولا يعقل أن يعرف المراد بالحج الأصغر بلا أمارات من نقل أو عقل أو لغة، وما دامت هذه القراءة لا تعترف بالنقل فلماذا لا تقف عندما يدل عليه النص القرآني بغير زيادة عليه لتسلم من نقض قولها ببعضه؟ أما موضوع المنهج فليست هذه النتيجة التي بلغتها هذه القراءة إلا بعض آثارها، وهذا ما يدركه من قارن بين ما بذله الفقهاء من جهد في تحرير هذه المسألة وهشاشة هذا العرض الذي يقدم للأمة باسم تجديد الدين.

وقف الفقهاء على دلالة وصف يوم الحج بالأكبر، فمنهم من عد الوصف ليوم من أيام الحج بأنه الأكبر تنويهاً بفضيلته، ومنهم من عد الوصف للحج نفسه بأن منه أكبر ومنه أصغر.

فعلى التوجيه الأول اختلف الفقهاء في المقصود بيوم الحج الأكبر فقيل هو يوم النحر، وبه قال الإمام مالك، وقيل إنه يوم عرفة، وبه قال الشافعي[(١)]، وقيل إنه أيام منى كلها، وهو قول مجاهد وسفيان الثوري[(٢)].

وعلى التوجيه الثاني قال بعضهم إن الحج الأكبر هو الذي حج فيه رسول الله ﷺ[(٣)]، وقال بعضهم الحج الأصغر هو رمي العقبة، والأكبر طواف الإفاضة[(٤)]، وقال البعض الحج الأصغر نسك الإفراد، وجمهورهم على أن الحج الأصغر هو العمرة[(٥)].

ولكل قول من تلك الأقوال دليل وتعليل وتوجيه وشرح بضوابط منهجية تمكن الفقيه من الاعتراض والتقوية والتضعيف والاستدراك والتصحيح.

وكان مبدأ النظر عندهم منطوق النصوص الصحيحة ثم معطيات العقل السليم في ضوء النص، وهذا ما يمكن إدراكه من النموذج التالي للترجيح بعد تمام البحث في فقه النصوص ودلالاتها.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي ٢/ ٤٥٢.
(٢) ينظر: رد المحتار ٢/ ٦٢٢.
(٣) ينظر: رد المحتار ٢/ ٦٢٢.
(٤) منح الجليل شرح مختصر خليل، عليش ٢/ ٢٢٤.
(٥) ينظر: فتح الباري ٨/ ٣٢١؛ تبيين الحقائق، الزيلعي ٢/ ٨٣.

قال الإمام مالك موجهاً ترجيحه بأن يوم الحج الأكبر هو يوم النحر: «وذلك لأنه اليوم الذي تُرمى فيه الجمرة، ويُنحر فيه الهدي، وتراق فيه الدماء، وهذا اليوم الذي ينقضي فيه الحج؛ من أدرك ليلة النحر فوقف بعرفة قبل الفجر أدرك الحج، وهو انقضاء الحج وهو الحج الأكبر»[1].

وقال الإمام النووي: «اختلف العلماء في يوم الحج الأكبر متى هو؟ فقيل يوم عرفة، والصحيح الذي قاله الشافعي وأصحابنا وجماهير العلماء وتظاهرت عليه الأحاديث الصحيحة أنه يوم النحر، وإنما قيل الحج الأكبر للاحتراز من الحج الأصغر وهو العمرة»[2].

ولأهل الإنصاف أن يقارنوا بين فقه محكم، يسير بمنهج رشيد يضبط حركة النص ويتعمق في دلالته ويحترم لغته ويقدس مصدره، ويفسح للعقل مجال النظر والتأمل، ويقبل أحكامه في دائرة ما يقدر عليه، وبين كلام يلقى متراكبا لا يقدر أحد على مناقشته أو التعقيب عليه.

حكم عدة المرأة:

يرى بعض القراء الجدد أن عدة المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها من الأحكام التي لا يؤخذ فيها بظاهر النص وحرفه، بمعنى أنه يجب الخروج عن دلالة النص وإن كانت قطعية وصريحة.

نموذج الدليل لهذه القراءة:

١ ـ القصد من العدة استبراء الرحم والتأكد من خلوه من الحمل، وهذا أمر أصبح من المستغنى عنه في عصرنا بالوسائل العلمية التي يمكن بها التأكد من حمل المرأة أو عدمه.

ولا ينبغي إغماض العين عن هذه المعرفة اليقينية الطبية ومتابعة أمور كانت مجهولة زمن الوحي، والركون إلى وسائل بدائية والتمسك بحرفية النصوص، وهذا ما يجب أن يتنبه له الذين يلوكون شعار (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) فعليهم أن يتنبهوا ويدركوا أن النقل يستوجب التأويل في كل الحالات، وأن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص لا ما يجمده ويكلسه[3].

٢ ـ العدة تقييد لحرية المرأة وهي من آثار نظرة المجتمع البدوي للمرأة[4].

---

(١) أحكام القرآن، ابن العربي ٢/ ٤٥٢.

(٢) المجموع، النووي ٨/ ٢٢٣.

(٣) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٨٤، ٨٥.

(٤) ينظر: العرب والمرأة ٢٣٤.

مناقشة:

هدف هذه القراءة تزويد المتلقي بدليل على ما يطلقون عليه جمود الفقه الإسلامي، وهو الأمر الذي تجمع عليه القراءات المعاصرة، يقولون ليس في الفقه أن العدة تشريع انتهت مهمته بما أحدثه التقدم العلمي في معرفة براءة الرحم من الحمل.

هذه القراءة مبنية على أن حكمة تشريع العدة هي فقط التأكد من براءة الرحم، وذلك غير مسلم به في الفقه الإسلامي؛ فليست العدة لاستبراء الرحم فحسب؛ فهذا بعض الحكمة من تشريعها، وتتنوع حكمها باختلاف نوعها، وقد اجتهد الفقهاء في معرفة تلك الحكمة لكن اجتهادهم في ذلك كان على التسليم بحدودها.

فمن حِكَمها التعبد بامتثال أمر الله فيها وهذه حكمة عامة في كل نوع من أنواع العدة، ومنها محو آثار الارتباط الأول الذي يحل من المرأة مكانا بسبب ما جُبلت عليه من العاطفة، وتطول عدة المتوفى عنها قليلاً لأن الطلاق غالباً يكون بعد نفور بخلاف الموت، أما المطلقة رجعياً فيزاد في الحكمة من عدتها إعطاء الاثنين فرصة للمراجعة عسى أن يوفق الله بينهما في أثناء العدة، فهي لا تزال في حكم الزوجة[1] قال تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ أي: أن الزوج أحق بردها إن أرادا الإصلاح[2].

ولو كانت الحكمة من العدة هي استبراء الرحم كما ذهبت إليه هذه القراءة لم يكن على التي لم تحض والآيسة من الحيض عدة، وهذا ثابت بالنص، قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤].

وليس لأحد أن يقول الحكمة من العدة هي هذا الأمر أو ذاك، فمهما ظهرت الحكمة منها أو لم تظهر آمنا أن الله عليم بخلقه، وأن علينا الانقياد لأمره والتزام شرعه، لا سيما وأن النصوص التي فيها تشريع العدة صريحة في دلالة الأمر بها.

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين ٣/ ٢٩٢؛ حجة الله البالغة، شاه ولي الله الدهلوي ٢/ ٢٢٠.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، الجصاص ٢/ ٦٦ ٦٧.

الفصل السابع

قانون اللغة

المبحث الأول: في التأسيس لقانون اللغة.
المبحث الثاني: ضوابط اللغة لفهم النص.
المبحث الثالث: نافذة على لغة القراء المعاصرين.

المبحث الأول

في التأسيس لقانون اللغة

أدرك الصحابة أن عربية القرآن الكريم وبيان النبي العربي أصل منهجي له دور مركزي في فهم المعاني، وأنه عاصم من الزلل في تفسير النص، وذلك ما توحي به دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم: ٤].

وعلموا ذلك من علمهم بالفرق بين المعاني، وهو فرق ناتج عن اختلاف مواقع الخطاب وتغير الدلالات، وهذا الذي أدركوه في لغتهم أحرى باستصحابه في قراءة نصوص بلغت الذروة في البناء والتركيب والإحكام، فمن غير المقبول عقلاً أن يحتكموا لقوانين لسانهم في مجاري كلامهم ولا يعتبرونه في كلام الحكيم الخبير، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «إذا قرأ أحدكم شيئاً من القرآن فلم يدر ما تفسيره فليلتمسه في الشعر فإنه ديوان العرب»[(١)]، يريد مواقع الألفاظ في الدلالة على المعاني.

شهد عهد الصحابة انحرافات في الفهم من أبرز أسبابها القصور في ضبط قواعد اللسان العربي، وظهر في إنكارهم لها الفرق بين الفهم المنهجي والفهم السطحي المتجاوز للمنهج بما فيه ضابط اللغة، وأدهى تلك الانحرافات فهم الخوارج[(٢)] لبعض النصوص.

قال الشاطبي عند حديثه عن شرط العلم باللسان العربي لفهم الأحكام «من خفيِّ هذا الباب مذهب الخوارج في زعمهم أن لا تحكيم استدلالاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ

(١) مسند أحمد ٣/١٦؛ السنن الكبرى، البيهقي ١٠/٢٤١؛ المستدرك ٢/٥٤٢؛ شعب الإيمان، البيهقي ٢/٢٥٨؛ وورد مثله مروياً عن عمر.

(٢) الخوارج هم الذين خرجوا عن جماعة المسلمين في خلافة علي، وكفروه وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل ومن رضي بالتحكيم، وقالوا بوجوب الخروج على الإمام الجائر، وأنكروا حد الرجم، وقالوا بخلق القرآن، وهم فرق كثيرة، ولهم آراء متعددة.

ينظر: مقالات الإسلاميين ٥٩؛ الفرق بين الفرق ٥٥.

﴿إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، فإنه مبني على أن اللفظ ورد بصيغة العموم، فلا يلحقه تخصيص؛ فلذلك أعرضوا عن قول الله تعالى: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥]، وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، وإلا فلو علموا تحقيقاً قاعدة العرب في أن العموم لم يرد به الخصوص، لم يسرعوا إلى الإنكار؛ ولقالوا في أنفسهم هل هذا العام مخصوص فيتأولون؟ وفي الموضع وجه آخر مذكور في موضع غير هذا، وكثيراً ما يوقع الجهل بكلام العرب في مخاز لا يرضى بها عاقل»[(١)].

ويشير في موضع آخر إلى دور الصحابة في معرفة الأحكام تأسيساً على تمكنهم من اللغة مما يقوي اجتهادهم في الاستنباط ويرجحه «فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم؛ فهم أعرف في فهم الكتاب والسُّنَّة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان؛ صح اعتماده من هذه الجهة»[(٢)].

وسبق الشافعي فقرر في الرسالة، أن التنبيه المتكرر على عربية القرآن له دلالات منهجية مهمة، فليس في كتاب الله تكرار بلا فائدة، ويفهم من ذلك أن فهم النص لا يتم إلا بقوانين هذا اللسان الذي يصفه بالبيان والحكم وشموله على تصريف الوعيد، وتفصيل الآيات، على ما تراه في الآيات التالية:

قال ﷻ: ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وقال ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢] وقال ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧]، وقال ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾﴾ [طه: ١١٣]، وقال ﷻ: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾ [فصلت: ٣].

ويُفهم من كل تلك الآيات مركزية قانون اللغة، وأنه لا يمكن فهم نصوص الوحي وفق مراد الله إلا على أصول لغة العرب وقوانينها في الكلام، وهذا حاجز متين ضمن للنص قراءات واسعة وتأملات مسددة، ومنع التباس الفهم على الثقافات الأخرى التي امتزجت في الثقافة الإسلامية عبر التاريخ.

واستمر شرط فهم قوانين اللغة العربية سيادياً أذعنت له بعض الفرق التي انحرفت في فهم النصوص تبعاً لأهوائها لذلك لجأت لتأويل النص، أو القول بأن له باطناً

---

(١) الاعتصام ٢/ ٤٩.

(٢) الموافقات ٤/ ١٢٨.

وظاهراً دون المساس بلغته، حتى جاءت القراءات المحدثة فبدأت معركتها مع اللغة أولاً، ولم تهدر وقتها في تأويل اللغة والالتفاف عليها، بل نقضت أصل اعتبار قوانينها بالجملة.

ولقد أجاب ابن خلدون على السؤال عن دور اللغة في الفهم عند حديثه عن علوم اللسان العربي بقوله: «ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة؛ إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها في الكتاب والسُّنَّة، وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة»(1).

وإذا انتقلنا إلى أركون وجدناه وهو يقدم لكتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي يعتذر للقارئ الذي لم يفهم المعنى المقصود من لفظ أسطورة الذي أطلقه في بعض ما كتب لما قال إن القرآن خطاب أسطوري البنية، ويؤكد أن الأسطورة في اللغة الفرنسية لا تحمل نفس معانيها في العربية؛ لذلك أسيئ فهمها(2).

ولن يُناقش أركون هنا في استعمال هذا المصطلح، وهل قال ما قال من قبيل التسويغ للمصطلح، أو من قبيل تصحيح خطأ في فهم الترجمة، فهذا مجال يُفصل فيه في سياقات أخرى، والذي يهمنا هنا أن نشير إلى أن أركون يطالب بفهم النص وفق قوانين لغته الأصلية، فلماذا يقرأ هو وأتباعه القرآن بغير لسانه، ولماذا لا يقفون عند حدود اللسان العربي وقوانينه؟

وفي هذا قال الشاطبي: «فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يُفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يُفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في رسالته الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك»(3).

بعد هذه الإشارات ننبه إلى أن اللغة العربية واسعة متميزة بدقة قوانينها، ومن تناول نصوصها بغير قوانينها ارتبكت عليه الدلالات وفهم غير مراد المتكلم؛ لذلك ضُبط فهم النص العربي بضوابط منهجية لا تصح قراءته بدونها، وعلى هذه الضوابط تأسس علم أصول الفقه في بعض مباحثه، وهي من الوضوح بمحل يجعل من قواعد اللغة منهجاً لا يقبل التبديل؛ لأن العرب تواضعت عليه قبل نزول النص، ثم أسس عليها

(1) مقدمة ابن خلدون ٢/ ٢٤٨.

(2) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ١٠.

(3) الموافقات ٢/ ١٠٤.

الأصوليون منهجهم؛ كقولهم اللفظ يدل على المعنى المراد بمنطوقه أو بمفهومه الموافق أو بمفهومه المخالف، أو بموجب المقتضي، وإذا ورد لفظ عام دل على عموم أفراده، وإذا ورد مطلقاً دل على فرد غير معين في أفراده، واللفظ العام يمكن تخصيصه بدلائل وألفاظ مخصصة، واللفظ المطلق يمكن تقييده، وصيغة الأمر تفيد الوجوب إلا بقرينة صارفة، وصيغة النهي تقتضي الترك إلا بقرينة صارفة، إلى سائر ما ورد من تلك المعاني.

المبحث الثاني

ضوابط اللغة لفهم النص

لم يطلق العلماء قانون اللغة كركن من أركان الاستنباط والنظر في النصوص بلا معالم أو حدود أو أدوات، بل وضعوا له حدوداً تيسر للمجتهد إدراكه، وأدوات تضمن تنفيذه، ففي حدوده قال الغزالي في شرط العلم باللغة للمجتهد: «لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل[1] والمبرد[2]، وأن يعرف جميع اللغة، ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسُّنَّة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه»[3].

والقدْر الذي يتعلق بفهم الكتاب والسُّنَّة قدر عظيم، وليس مطلق الثقافة الشفوية التي يُفتن بها من أدرك طرفاً منها فيبدأ بالتحليل والتفسير على ظن منه أنه متقن، وليس له في الإتقان نصيب.

فمن أتقن علوم اللغة ثم ضرب النصوص ببعضها لم يشفع له ما حصَّل من النحو والصرف والبيان؛ لأن تحصيل ذلك لم يكن إلا لفهم النص وفق مقاصد مصدره وبآلة اللغة التي لا تفضي إلى نقض حقائق الشريعة بحسب ما وضعت له، أو ضرب النصوص بعضها ببعض.

ولقد أسقط الفقهاء من الوثوق كل فهم يتجاوز قانون اللسان العربي، قال الشاطبي: «كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في

---

(١) الخليل بن أحمد، الفراهيدي، الأزدي، البصري، أبو عبد الرحمٰن، واضع علم العروض، من تآليفه: «كتاب العين»، توفي (١٧٠هـ)، وقيل غير ذلك.

ينظر: تهذيب الاسماء واللغات ١/ ١٧٧، نور القبس، اليغموري ٥٦.

(٢) محمد بن يزيد، الأزدي، أبو العباس المبرِّد، من أئمة اللغة، من تآليفه الكامل، توفي (٢٥٨هـ)، وقيل غير ذلك.

ينظر: وفيات الأعيان ٤/ ٣١٣، إنباه الرواة، القفطي ٣/ ٢٤١.

(٣) المستصفى ٢/ ٣٨٦؛ وينظر: إرشاد الفحول ٢/ ٢٠٩.

شيء، ولا مما يستفاد منها، ولا مما يستفاد به، ومن ادعا فيه ذلك فهو في دعواه مبطل»[1].

وليس من المتاح أن تُجمع أصول هذا القانون وفصوله هنا، غير أن التنبيه على المهمات من مواده فريضة المقام، وعليه فأهم ضوابط اللسان العربي اللازمة لفهم النص ما يلي:

(•) سلامة النطق والإعراب:

تؤثر حركات الإعراب في الحكم عند الاستنباط؛ لذلك وضعت لها قوانين النحو لضمان سلامة المعنى وعدم تحريفه، وتطبيق ذلك يظهر في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦].

في الآية بيان كيفية الوضوء، فإذا قُرئت ﴿وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ بالنصب كان فرضها الغسل، وإذا قُرئت بالخفض كان فرضها المسح؛ لعطفها على (رؤوسكم)، وفرض الرأس المسح، وقد قُرئت بالنصب والخفض، واعتبر الصحابة ﷺ الفرق بين حالتي الكلمة نصباً وخفضا مؤثراً كبيراً في معرفة الحكم.

ولو لم يكن ضابط الإعراب معتبراً لتجاوزوه اكتفاءً بفعل النبي ﷺ في وضوئه، وهو بيان منه لا خلاف فيه، قال ابن العربي: «وجملة القول في ذلك أن الله سبحانه عطف الرجلين على الرأس، فقد ينصب على خلاف إعراب الرأس، أو يخفض مثله، والقرآن نزل بلغة العرب، وأصحابه رؤوسهم وعلماؤهم لغة وشرعاً، وقد اختلفوا في ذلك؛ فدل على أن المسألة محتملة لغة محتملة شرعاً، لكن تعضد حالة النصب على حالة الخفض بأن النبي ﷺ غسل وما مسح قط»[2].

هذا التوضيح كاف لنعلم منه أن تردد المعنى تبعاً لحركة الإعراب ضابط لا يمكن اختيار قول على آخر فيه إلا أن نقف على مرجح أقوى، وفيه اختلف فقهاء الصحابة لكنهم رجحوا النصب بالبيان النبوي.

(•) العلم بقواعد الصرف ومعاني الحروف:

يظهر أثر قواعد الصرف في معرفة أصول الكلمات، والفرق بين الاشتقاقات الصحيحة والاشتقاقات الفاسدة، وقد عُد من سقطات المفسرين القول بأن الإمام في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ نَدۡعُواْ كُلَّ أُنَاسِۭ بِإِمَٰمِهِمۡۖ﴾ [الإسراء: ٧١]، جمع أُم، وأن الناس

(١) الموافقات ٤/ ٢٢٤.

(٢) أحكام القرآن، ابن العربي ٢/ ٧١.

يدعون يوم القيامة بأمهاتهم دون آبائهم، وهذا غلط أوجبه الزلل في التصريف؛ فإن أُما لا تجمع على إمام[1].

فالخطأ في التصريف أفضى إلى خطأ في الحكم، وهو في نظر من قال به حكم مستفاد من النص، لكنه لم يكن موفقاً بسبب الخطأ في الحكم الصرفي لاشتقاق الكلمة.

ولمعاني الحروف أثر ظاهر في الأحكام، ومثاله معنى الباء في قوله ﷻ: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ فمن قال الباء للتبعيض أجاز مسح بعض الرأس في الوضوء على اختلاف في القدر المجزئ مسحه، ومن قال الباء زائدة قال بتعميم الرأس في المسح[2].

ولا شك أن الترجيح بين القولين يعتمد في الأساس على نصوص السُّنَّة القولية والفعلية غير أن تعادلها في الدلالة أو تردد الفقيه في الجزم بمعنى منها يبرز دور اللغة في الترجيح، وهذا يعني أن الفقيه سيخوض بحثاً لغويا يجمع فيه الشواهد حتى يقف على ما يصح عنده بالمرجح الأقوى ثم يبني الحكم على ما ترجح عنده، وهذا على كل حال بعد نظر في دلالات كل نص في المسألة.

(●) معرفة الدلالات المتنوعة للغة وفق معهود اللسان العربي:

اللغة وسيلة البلاغ، ومبحث دلالات الألفاظ من أهم ما شرحه علم أصول الفقه[3]، ومعرفة تلك الدلالات شرط أساسي لصحة الفهم.

ولا يعني ذلك (كما سبق بيانه) الإحاطة بدقائق اللغة حصراً بحيث لا يفوته منها شيء، فالأهم من ذلك تحصيل «القدر الذي يُفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه»[4].

شرح الشاطبي مفهوم العادة في الاستعمال، وبين أنه ما يُعبر عنه بمعهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام

---

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن ٤/ ٢١٤.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي ٢/ ٦٠ ـ ٦٥؛ بداية المجتهد ١/ ١٩.

(٣) فصل الأصوليون بين دلالات الألفاظ من حيث المنطوق، ودلالتها من حيث المفهوم، فقالوا: المنطوق هو النص والظاهر ودلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء، أما الدلالة في غير محل النطق فهي مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، ومبحث دلالات الألفاظ من أهم المباحث التي تجهلها القراءات المعاصرة وتخلط في مفاهيمها.

(٤) المستصفى ٢/ ٣٨٦.

يُراد به ظاهره، وبالعام يُراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يُراد به الخاص، والظاهر يُراد به غير الظاهر، ودلالة سياق الكلم على كماله؛ فالعرب تتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وكذلك إيماءات الخطاب فقد تتكلم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرف بالإشارة، ومثله تعدد دلالات الاسماء فقد تسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد(١).

مثاله: ذكر ابن العربي اتفاق الأمة على حرمة لحم الخنزير، وأنكر على القراءة التي جعلت التحريم واقعاً على لحم الخنزير دون شحمه لعدم وروده في النص، ثم عد ما ذهبوا إليه ناتجاً عن عُجمتهم، وإلا فالعرب إذا قالت لحماً فقد قالت شحماً، وإذا قالت شحماً فلم ترد اللحم، إذ كل شحم لحم، وليس كل لحم شحم، ومثله لفظي الحمد والشكر، فكل حمد شكر، وليس كل شكر حمدا؛ فلكل لفظ دلالة تخصه عن غيره(٢).

وقيد بعض الحنفية ارتباط دلالات الألفاظ بمعهود العرب في الاستعمال بما اختصوا به من الاسماء لا في عموم الدلالات الظاهرة فقال: «يختص أهل اللغة بمعرفة الاسماء والألفاظ الموضوعة لمسمياتها، بأن يقولوا إن العرب سمت كذا بكذا، فأما المعاني ودلالات الكلام فليس يختص أهل اللغة بمعرفتها دون غيرهم»(٣).

وهذا لا يمس أصل المسألة بل ينبه على المجال الدلالي للمعتبر المهم من معهود اللسان العربي.

(●) التقيد بالأسماء والأوصاف المعهودة في الاستعمال الشرعي:

يرد هذا الضابط استثناءً من دلالة الأسماء على مسمياتها بما نقله الشرع من الاسماء مما جرى به استعمال العرب إلى دلالات شرعية تقدم على الدلالات اللغوية كألفاظ الصلاة والزكاة والحج والوضوء والمصلي والمزكي، فهذه إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة دلت على المعنى الشرعي(٤).

فمن المعلوم أن الشرع نصب لها دلالات جديدة وثيقة الصلة بأصل الكلمة في اللغة لكنها اكتسبت معنى شرعياً أصبح مقصوداً ومقدماً عند قراءة النص الشرعي ما لم يصرفه دليل، قال ابن القيم: «. . . فإذا نص سبحانه في كتابه أو نص رسوله على اسم

---

(١) ينظر: الموافقات ٢/ ١٠٣.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي ١/ ٨٠.

(٣) الفصول في الأصول، الجصاص الرازي ١/ ٣٠٧.

(٤) ينظر: إرشاد الفحول ١/ ٦٣.

من الاسماء، وعلق عليه حكما من الأحكام، وجب ألا يوقع ذلك الحكم إلا على ما اقتضاه ذلك الاسم، ولا يتعدى به الوضع الذي وضعه الله ورسوله فيه، ولا يخرج عن ذلك الحكم شيء مما يقتضيه الاسم، فالزيادة على ذلك زيادة في الدين، والنقص منه نقص في الدين»[١].

وذلك ما قرره الأصوليون في التفريق بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية ومقام كل واحدة منها عند الإطلاق[٢].

وقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن تفسير الألفاظ بصيغ شرعية واردة عن النبي ﷺ يغني عن بحث المعاني اللغوية؛ لأن الاسماء ثلاثة أنواع، نوع يعرف حَدّه بالشرع كالصلاة والزكاة، ونوع يعرف حده باللغة كالشمس والقمر، ونوع يعرف حده بالعرف كلفظ القبض، ولفظ المعروف في قوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ [النساء: ١٩]، وكل ما عُرف معناه في الاستعمال الشرعي وجب التقيد به، ولا ينظر معه إلى سواه[٣].

(●) النظر في السياق:

للسياق تأثير في ترجيح معنى على آخر، وهو تأثير محدود، ولا يحسن النظر فيه إلا جهابذة المجتهدين، وقد رجح به الشافعي في مسألة فيئة المولي بعد تمام الأربعة أشهر، حيث ذهب إلى أن المولي لا يلزمه طلاق، وأن امرأته إذا طلبت حقها منه لم يعرض له حتى تمضي الأربعة أشهر.

وبنى الشافعي ترجيحه هذا على السياق الجامع بين الفيئة والطلاق بغير فصل بينهما في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ [البقرة: ٢٢٦ ـ ٢٢٧].

فتوصل من ذكر الحكمين معاً بلا فصل بينهما إلى أنهما يقعان في وقت واحد بعد تمام الأربعة أشهر من غير تقدم أحد الحكمين على قرينه[٤]، والسياق في المسألة هو السياق اللغوي المبني على التأمل في علاقة الألفاظ ببعضها[٥].

(١) إعلام الموقعين ٢/ ٤٣٤.

(٢) لمعرفة حقائق الألفاظ اللغوية والشرعية والعرفية ينظر: المحصول ١/ ١٠٠، وما بعدها؛ تخريج الفروع على الأصول ١٢٣؛ إرشاد الفحول ١/ ٦٣.

(٣) مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٧.

(٤) ينظر: الرسالة ٥٤٨ ـ ٥٥٢.

(٥) قد يكون السياق مكانياً أو زمانياً أو موضوعياً أو لغوياً، وله في اللسانيات المعاصرة أنواع وتقسيمات، وتعد توابع يستأنس بها في الفهم.
ينظر: منهج السياق في فهم النص، د. عبد الرحمن بودرع ٢٨ ـ٣٠.

ويمكن الوقوف على مبلغ أثره في المقارنة بين فهم الإمام الشافعي من لفظ الحكمة في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]، بأنها سُنَّة النبي المترددة في حجراته ﷺ، وبين فهم عبد المجيد الشرفي حيث ذهب إلى أن الحكمة بمعنى السُّنَّة تعسف من الشافعي!

ومن المعلوم أن الشافعي لم يقل إن لفظ الحكمة معناه سُنَّة النبي حيثما وردت، بل خصها بهذا المعنى في هذه الآية اعتماداً على السياق الذي وردت فيه، واقترانها بمتلو آخر هو الكتاب، وهذا ما يفهم من دلالة قوله تعالى ﴿مَا يُتْلَىٰ﴾ وليس ثمة متلو غير القرآن إلا السُّنَّة التي أمرن بذكرها.

ولما لم يضبط الشرفي فهمه بقانون اللغة الذي لا يعرفه راح يجمع الآيات التي ورد فيها لفظ الحكمة ليبرهن على أنها لا تعني السُّنَّة[1]!!

وهو بذلك يصنع محاور نقاش يحاول فيها أن يكون موضوعياً إلا ما كان من حواره لنفسه وفق فهمه وحده، فلم يقل الشافعي بأن الحكمة معناها السُّنَّة؛ لأنها حكمة وحيث ما وردت، بل فهم بدلالة السياق وتركيبات الألفاظ المحيطة بها أنها تدل على ذلك في موضع بعينه وسياق بعينه، وهذا منزع جليل لا يحسنه غير الراسخين.

ولا منازعة في أن يختلف الشرفي أو غيره مع الشافعي، أو يتوصلوا إلى ما يخالف تقريراته، فهذا أمر مشروع من حيث الأصل، لكن يجب على المخالف أن يبني مخالفته على دليل، وحينها يمكن النظر في الدليل والترجيح بين القولين بغية الوصول إلى الصحيح بدليله.

مراعاة التطور العرفي للغة:

لا تجمد الألفاظ في دلالاتها على معنى تحصر فيه على كل حال، فقد تتحول الدلالات بتغير الأعراف، ويجب على الفقيه أن يحيط علماً بطوارئ الأعراف وتأثيرها في دلالات اللفظ، ومن الفقهاء المعاصرين من نبه على ذلك، ومثل بألفاظ تغيرت دلالاتها كمدلول القبض والتقابض في البيع، ومدلول الحوز والحيازة في الهبات[2]، ومثلها مدلول الحرز في السرقة، ومقادير الكيل والوزن.

فهذه وأمثالها ألفاظ معروفة المعاني في اللغة، واستعملها الفقهاء بدلالات معينة ومحكمة، ثم تغيرت تلك الدلالات في بعض السياقات في عصرنا، وإجراؤها على دلالاتها قديماً مؤثر في تغير الحكم الشرعي لا محالة.

---

(١) ينظر: لبنات ١٥١، ١٥٢.

(٢) ينظر: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، بن بيه ٣٥.

القراءات المعاصرة وقانون اللغة:

موقف القراء المحدثين من اللغة يصب في بؤرة القطيعة مع المنهج الفقهي؛ لذلك يرى البعض أن العودة إلى قواميس اللغة العربية تحنيط للسان وعقبة أمام التحديث، تعرقل المفاهيم الجديدة التي يجب أن تسود بعد زحزحة المفاهيم القديمة(١).

وقد مهد المستشرقون لهذا الموقف من اللغة العربية، وتبعهم من المسلمين فريق آمن بحتمية تجاوز اللغة وعدها من عوائق النهضة(٢)، وكان لفشل تلك الدعوات واستهجانها أثر في التحول إلى الاكتفاء برفض اللغة كضابط منهجي لفهم النصوص الشرعية، دون المساس بها كلغة لها قوم وتاريخ.

---

(١) ينظر: قضايا المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة، د. عبد الفتاح أبو العز ٧٠.

(٢) ظهرت في ذلك السبيل الدعوة لإحلال العامية محل الفصحى، وأصبحت الكتابة بالعامية المصرية رائجة تتحدى هوية الأمة وتعمل لمسخها، وممن نادى بذلك أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، وطه حسين، ولويس عوض صاحب كتاب مقدمة في فقه اللغة العربية، وأنيس فريحة، وعبد الله النديم، صاحب مجلة الأستاذ التي كتبت فيها مقالات بالعامية، وتجاوز تلك المشروعات عبد العزيز فهمي باقتراحه على المجمع اللغوي المصري سنة (١٩٤٧م) برسم اللغة العربية باللاتينية، وللمزيد من المعطيات والإحالات ينظر: الفكر العربي الإسلامي في مواجهة دعوات التغريب، حافظ الدليمي ٢٢٩ ـ ٢٣٧؛ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ١/ ٩٢، ٩٣؛ العلمانية، سفر الحوالي ٦٠٤.

المبحث الثالث

نافذة على لغة القراء المعاصرين

تتنوع أساليب الصياغة في كتابات القراء الجدد تبعاً لتخصصاتهم، وهذا ما يظهر به أي توجه فكري متعدد المشارب، وفي الحديث عن الصورة الشكلية لهذه الكتابات نلاحظ تنوعاً يعكس طبيعة الحقول التي يعمل فيها كل قارئ، ومع ذلك هناك نمطية طافية على السطح تكاد تجمع أغلب أقلام القراء المعاصرين وتصبغهم بصبغة مشتركة على مستوى استخدام المفردات اللغوية وتركيب الجمل، ويمكن رصد الملامح النمطية لكتابات القراء المحدثين من خلال ما يلي:

١ ـ في استخدام مفردات اللغة:

تتعدد أساليب القراء المحدثين (كغيرهم) في استخدام المفردات تبعاً لتخصصاتهم، فالذي يكتب بخلفية فلسفية يكثر من استخدام مصطلحات فلسفية، والذي يكتب بخلفية أدبية يصبغ كتاباته بمصطلحات الأدب المعاصر وهكذا، وتظهر لدى الجميع المصطلحات الأجنبية التي فرضتها عملية الاقتباس والنقل عن المصادر الأجنبية، وهذه تدل على الجهود التي يبذلها كتاب القراءات المحدثة وسعة اطلاع كبارهم على تلك المصادر واعتمادهم عليها، ويعلل أحدهم لتلك الظاهرة بفقر اللغة العربية في مصطلحات العلوم الإنسانية المنتشرة في الغرب[(١)].

ويقول قارئ آخر: «المفكرون الجدد يكتبون بألسنة متنوعة؛ إنهم انعكاس لتنوع الإسلام الجديد وثرائه»[(٢)].

ويظهر ذلك في كتابات طيب تيزيني أكثر من غيره، حيث تبرز فيها مصطلحات مكثفة كالأبستيم، والأبستيم الإسلامي[(٣)]، ....

(١) ينظر: الوحي والقرآن والنبوة ٧.

(٢) إسلام المجددين ٤٣.

(٣) الأبستيم الإسلامي معناه نظام الفكر في التراث الإسلامي.
ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٢٨.

والأبستمولوجية[1]، وغيرها[2].

وقد تجد في كتابات بعضهم ظاهرة تصريف اللفظ العربي وتشكيله على خلاف الأصل سماعاً أو قياسا؛ كمصطلح السلفوي بدلاً عن السلفي، والإسلاموي بدلاً عن الإسلامي، والعروبوي بدلاً عن العربي، والأصولوي بدلاً عن الأصولي، والماضوي بدلاً عن الماضي، والتاريخوي بدلاً عن التاريخي، والسياسوي بدلاً عن السياسي، والشعبوي بدل الشعبي، وهكذا[3].

ويقلد في بعضها أحياناً سامر الإسلامبولي فيعبر عن الأسري بالأسروي[4]، ويتحول عند بعضهم الرمزي إلى رمزاني[5] والكلي إلى كلياني، والشكلي إلى شكلاني وهكذا.

وكذلك توليد مصادر عربية لكلمات إنجليزية كسستمة على أنها مصدر لـ (system) ومعناها نظام، ومثله ضغط كلمتين لتصبح كلمة واحدة كدمج العقلي والإيماني لتصبح العقليمانية[6]، أو دمج العلم والاجتماعية لتصبح العلمئجتماعية، وفوق العقل لتصبح فوعقلية[7]، وما قبل الفترة الإسلامية لتصبح قبئسلامية[8].

وقد لاحظ هذه الظاهرة من القراء المعاصرين أنفسهم ونقدها حسن حنفي فرأى أن التشدق بألفاظ صعبة على الجمهور تدل على التعالم، والأمثال العامية والمأثورات

---

(١) (Epistemology) مصطلح مركب من (Episteme)، ومعناه: العلم، (Logos)، ومعناه بالإنجليزية: النظرية، فيكون المعنى بعد التركيب نظرية العلم أو فلسفة العلم، ومعناه عند فلاسفة فرنسا فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي.

ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ١/ ٣٣، وتتكرر عند تيزيني غيرها كثير كالميتافيزيقي والسيسيوثقافي، والسوسيوايديولوجي، الدينامي، الأركيولوجيا، الأنثربولوجيا، السيميائية، الفيزيولوجيا، والدوغمائي والتيولوجي، والإتنوغرافي، وكلها مصطلحات مشروحة في المعاجم المعاصرة.

(٢) ينظر مثالاً: النص القرآني؛ إشكالية المنهج في دراسة التراث؛ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد؛ سدنة هياكل الوهم.

(٣) توسع أحد الباحثين في رصد هذه الاستعمالات المؤلفة عند فريق من القراء المحدثين، وخلص إلى أنها تقعر ولفت نظر من جهة، وسعياً لخلق مصطلحات جديدة تخدم الخطاب العلماني الناظم لكل مشروعات القراءات المعاصرة من جهة أخرى، ومثل لذلك بتفرقة أركون بين مصطلح العلمانية ومصطلح العلمانوية الذي تم اختراعه لجعل العلمانية الفكر الصديق للأديان، والعلمانوية الفكر المتطرف المصادم للأديان.

ينظر: العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص ١٨٣ ـ ١٨٧.

(٤) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح، سامر الإسلامبولي ٧٥؛ وينظر: تعقيب طيب تيزيني على حسن حنفي ٦١، ضمن بحوث ندوة (حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر)؛ إسلام الفقهاء ١١٨.

(٥) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٦١، ٦٢.

(٦) مثاله في التحليل النفسي للذات العربية، د. علي زيعور ٥١، ٥٣.

(٧) مثاله في: الإسلام المعاصر (قراءة في خطاب التأصيل) ٣.

(٨) مثاله في: سوسيولوجيا الغزل العربي، لبيب طاهر ٢٣.

الشعبية تغني عن هذه الجعبة من الألفاظ[1].

ولهذا الحال بعض شبه بما وصف به شيخ الإسلام ابن تيمية جدل الفلاسفة وطرق استخدامهم للغة، قال رَحِمَهُ اللهُ: «عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة، وصاروا يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم، ثم ركبوها وألفوها تأليفاً طويلاً، بنوا بعضه على بعض، وعظموا قولهم وهولوه في نفوس من لم يفهمه، ولا ريب أن فيه دقة وغموضاً؛ لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة، فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له: أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمية يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل»[2].

٢ ـ تردد العبارات بين الغموض والوضوح:

يتحدث القراء المعاصرون في بعض ما يكتبون عن (جدلية الغموض والوضوح)، وهي إحدى خصائص الدراسات النقدية الحديثة؛ للفرق بين النص الإعلامي الذي يجب أن يكون واضحاً والنص الأدبي الذي يخالف نفسه، ويتشكل بصورة تستعصي على القراءة العابرة[3].

لذلك يظهر على كتابات بعضهم طابع التعقيد والتواء الجمل، في حين يسلك آخرون طريق العبارة الجلية والأسلوب الميسر.

نموذجان لتجاوز قانون اللغة:

حد السرقة:

يقول بعض القراء المعاصرون القطع قد يفيد الشق كما يقال برى فلان قلمه فقطع يده، وهذا ينفي قطعية دلالتها كما يدعي الفقهاء، كما أن الفقهاء هم من قرروا أن اليد ينبغي أن تقطع، وأن تكون هي اليمنى، وتقطع بطريقة معينة، في حين لم يقل النص شيئاً من ذلك، بل هو في حاجة إلى تأويل[4].

والحالات التي قطعت فيها أيدي قليلة جداً، وكانت تلبية لرغبات الحكام الضعفاء

---

(١) ينظر: التراث والتجديد ٤٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٥.

(٣) ينظر: مفهوم النص ١٧٧.

(٤) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٨٤.

الذين يريدون التقرب للعامة، أما الحكم القوي فلا يحتاج إلى استرضاء العامة[(١)].

ويستثني الفقهاء من القطع من سرق من المال العام، ولو كان بالملايين والمليارات؛ لأن له نصيباً من ذلك المال[(٢)].

ومن المعلوم أن نقض قطعية الحد بحجة احتمال القطع للشق تحكم لا دليل له؛ فمادة قطع في اللغة أصل صحيح واحد، يدل على صرم وإبانة شيء من شيء[(٣)]، ولا تتحول دلالته الأصلية إلا لأمارة في السياق، ولا أمارة هنا، بل منطوق النص يدل على أن معنى الآية هو بتر اليد، ولو فتح لكل أحد أن يصرف الألفاظ من دلالاتها الأصلية إلى دلالات محتملة ما بقي شرع ملزم، ولا فرق حينئذ بين هذا التأويل وبين قول من يقول القطع بمعنى العبور على اليد؛ لأن العرب تقول قطع النهر إذا عبره، ومثله لو قال قائل قطع يد السارق ملؤها بالمال؛ لأن العرب تقول قطع الحوض قطعا: ملأه إلى نصفه[(٤)]!

حكم شرب الخمر:

يرى عبد المجيد الشرفي أن تحريم الخمر غير قطعي الدلالة «بدليل أن هؤلاء الفقهاء هم الذين أقروا أن ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] تفيد النهي لا التخيير، ولكن عندما يقول القرآن ﴿فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] بالنسبة إلى العقود، قالوا إن هذا على سبيل التخيير»[(٥)].

أما خليل عبد الكريم فجمع أخباراً حكت شرب الخمر خفية في المدينة، واستنتج منها أن الذين شربوا الخمر بعد التحريم ربطوا نص التحريم بتاريخه، ثم بنى على ذلك أنهم بذلك المذهب أسسوا نظرية تاريخية النص التي يرفضها الفقهاء اليوم[(٦)]!

مناقشة وتحليل:

هذه القراءة دعوة لإباحة الخمر لكن باسم الشريعة، ومن قال بها يحتج بأن نص تحريم الخمر غير قطعي الدلالة، ويفهم من ذلك أنه لو كان قطعياً في نظره لأخذ به، وهذا غير صحيح، فهو لا يؤمن بالقطعيات، ولا يراها مغلقة أمام أقلام القراءات المعاصرة، ولا يفرق بينها وبين الظنيات، وكل ما في الأمر محض تعلق بمسميات

(١) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٨٤.

(٢) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٨٥.

(٣) ينظر: مقاييس اللغة ٥/ ١٠١.

(٤) ينظر: تاج العروس ٢٢/ ٢٦.

(٥) تحديث الفكر الإسلامي ٦٧.

(٦) ينظر: شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة ٣/ ١٧١، ١٨٢.

القطعي والظني والوجوب والتخيير، وكلها عنده اصطلاحات مفرغة من معانيها المنهجية.

ومما لا شك فيه أن نص تحريم الخمر قطعي في ثبوته قطعي في دلالته، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾ [المائدة: ٩٠]، وقد استقر فهم الآية على أنها قطعية في تحريم الخمر، ومع ثبوت ذلك بالفعل من يوم نزول هذا الأمر والرسول ﷺ قائم على حدود الشريعة يفسرها وينفذها إلا أن الفقهاء استخدموا الآلة المنهجية لفهم لغة النص زيادة في البيان، فقالوا الأمر يدل على الوجوب قطعاً، وأضافوا إلى صريح النص دلائل منها:

أن الله ﷻ علق باجتنابه الفلاح[1]، وأنه وصفها بالرجس، والرجس اسم في الشرع لما يلزم اجتنابه من المستقذر النجس، وبيانه لبعض معاني التحريم، وهو قوله ﷻ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ﴾ [المائدة: ٩١]، ثم قوله بصيغة الاستفهام ﴿فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، يفيد التشديد في التحريم والتغليظ في الوعيد[2].

وفي السُّنَّة المزيد من البيان لخطرها، والوعيد على شربها، والتنبيه على من لعن بسببها، وكل ذلك يغلق نوافذ التبديل والتحريف والقول على الله بغير علم، ويرسم صورة تحكي التحريم لا ريب فيه.

غير أن هذا القارئ ينكر حجية السُّنَّة، ويدعي الكفاية بالقرآن، ثم يلغي بعد ذلك حجية القرآن بتجاوز دلالاته الصريحة ونقض قطعياته، ولا يلقي بالاً لتدرج النص في تحريمها حتى حرمت بأقوى صيغ التحريم.

أما الفرق بين صيغتي الأمر في قوله ﷻ: ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ وقوله: ﴿فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ فليست معانيها بحسب رغبة الفقهاء إن شاءوا قالوا للأمر، وإن شاءوا صيروها للندب، بل هي من مقررات المنهج وخاضعة لقوانينه اللغوية.

ولما كانت القراءات المعاصرة تدعي المنهج، اعتبرت صيغة التحريم للتخيير فمن شاء سكر، ومن شاء لا، ثم رمت بدائها الفقهاء، ولو كان الفقهاء يتخيرون تفسير تلك الصيغ بمحض الهوى لزُلزل الفقه منذ زمن؛ لأنه حينها سيكون بغير أساس، ولما أمسك قياد النهضة التنظيمية في الإدارة والحكم، ولا عبر عن شخصية هذه الأمة وثقافتها منذ العهد النبوي.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي ٢/ ١٦٥.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، الجصاص ٢/ ٣ ٤/ ١٢٢؛ المبسوط ٢٤/ ٣؛ الحاوي الكبير ١٣/ ٣٨٢.

ولو كان مقبولاً في كلام البشر أن صيغة افعل مثلاً تؤدي المعنى الذي يطيب للسامع فإن شاء حمل الأمر على الندب، وبنى عليه قضايا كثيرة تخص علاقته بمخاطبه ومقصده من توجيه الأمر إليه بصيغة افعل، وإن شاء حمله على الوجوب، وبنى عليه كذلك قضايا وأحكاماً ثم احتج على مخاطبه عند الاختلاف بأن الصيغة تقتضي ما ذهب إليه، لو صح هذا في كلام الناس لفسدت الأرض وتهارج الخلق قبل أن تولد قراءات المستشرقين.

بل تقعد عند العلماء أن صيغة افعل قد يراد بها الوجوب بقرائن، وقد يراد بها الندب بقرائن أيضاً، فإذا صح هذا في كلام البشر فكيف بكلام العليم الخبير الذي لا يأتيه الباطل ولا يُتهم بالقصور.

ومن هذه المسلمة اجتهد الأصوليون لتحرير هذه الصيغة وغيرها في أصول الفقه أخذاً من ضابط اللغة، فقالوا: الأمر يأتي للوجوب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقد يأتي للندب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، وقد يرد للإرشاد كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقد يرد للإباحة كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢] أو للامتنان كقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢]، أو للإكرام كقوله تعالى ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحجر: ٤٦] أو للتهديد كقوله ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، أو للتسخير كقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، أو للتعجيز كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، أو للإهانة كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩]، أو للدعاء كقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى﴾ [الأعراف: ١٥١]، أو للتسوية كقوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور: ١٦][1]، أو غير ذلك من المرادات المعروفة بالقرائن المستفادة من نصوص أخرى أو من سياق الكلام أو الحال.

وبموازين سياقية ولغوية في ضوء بيان السُّنَّة وفهم الصحابة الذين عاينوا التنزيل ثبت بما لا محل معه لريبة أو تردد أن قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ نهي مشدد فيه متوعد على مخالفه، وهو مغلق في دلالته.

والجهل باستعمالات اللغة سبب اعتبار صيغة النهي المغلظ بلفظ الاجتناب لا تدل حتى على النهي عند القراء المعاصرين، وهي مستعملة في القرآن في التعبير عن طبيعة مفارقة المؤمن للشرك قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا﴾ [الزمر: ١٧]، وقال

(١) ينظر: المحصول ١/١٦٧.

على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، فالنهي باجتنبوه أقوى في الدلالة على التحريم، والبحث في دلالات الألفاظ في ذروة أصول الفقه، فلماذا تلزم القراءات المعاصرة نفسها بما لا تلتزم به، ولماذا تتلبس باللغة وضوابطها وهي تنكرها بكل سبيل، ولماذا تقلب المعاني وتتحكم في تفسير اللفظ بغير دليل؟

الجهل بقواعد اللسان العربي:

سبق الحديث عن مركزية قواعد اللسان العربي في فهم النص، وما قرره الفقهاء من تنوع مخارجه ودقائق استعمالاته، وفي هذا النموذج مثال لتجاوز ضابط اللغة في تحرير المعنى، فالذي اشتهر من أدلة منكري الرجم أن الحكم على الأمة بنصف الحد دليل على أن الحد هو الجلد لا الرجم وإلا فكيف يقول القرآن بأن حد الأمة إذا زنت نصف حد المحصنة، والمحصنة هي من تزوجت؟

حرر الإمام الشافعي جواب ذلك من موقع ضابط اللغة فقرر أن تنصيف الحد على الأمة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، خاص بالجلد أما الرجم فلا ينصف، وغاية ما يدل عليه أن الأمة لا ترجم بل تجلد فقط، أما لفظ المحصنات في التنصيف فهو بمعنى الممتنعات بالإسلام عن المحرم، وهو وصف تختلف معانيه باختلاف مواقعه في الكلام، ولا يلزم حصره بمعنى المحصنة بالزواج فقط[(١)].

ومن صور الجهل بقانون اللغة العربية قول الشرفي بأن لفظ طهرني لا معنى له في اللغة العربية، وأنه مأخوذ من الديانات القديمة، وهذا منكر من القول يرد عليه القرآن الكريم قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، ومعناها تطهرهم بالزكاة من الذنوب أو من حب المال[(٢)].

---

(١) ينظر: الرسالة ٢٠٥.

(٢) ينظر: أنوار التنزيل ٣/٩٦.

الفصل الثامن

قانون الاختلاف

المبحث الأول: تأسيس منهج الاختلاف في الفروع.
المبحث الثاني: تبعات الخروج على قانون الاختلاف.
المبحث الثالث: القراءات المعاصرة وقانون الاختلاف.

المبحث الأول

تأسيس منهج الاختلاف في الفروع

تعتبر الآثار الواردة في اختلاف الصحابة ﷺ الوثيقة الأولى لعلم الخلاف ومنهجه في الفقه الإسلامي، ومع أن جذوره منذ العهد النبوي، غير أنها لم تؤثر في القراءة سلباً أو إيجاباً؛ لدور الوحي في رفع الخلاف والقطع بالحكم في مواضعه.

والاختلاف سُنَّة من سنن الخلق؛ فقد خلق الله الناس على غير مثال واحد في صورهم ومداركهم، والحق واحد مطلق لا يتعدد، لكن ما يتعلق به من القضايا والمسالك متعدد، فيكون الخلاف مقبولاً في الأمر الذي يجوز أن يُختلف فيه مما لا يمس مطلقات الحق، ويكون نزاعاً ممنوعاً فيما تعلق بذات الحق المطلق، ولقد كان الصحابة بشراً لا عصمة لأحد منهم، إذ جرى عليهم ما جرى على غيرهم من البشر من عوارض الخطأ والنسيان؛ إلا أن خلافياتهم في الأحكام الشرعية ضُبطت بمنهج تلقوه عن النبي ﷺ فمهما تنازعوا لم يفرطوا في الحق؛ لذلك بلَّغوا الدين لمن خلفهم كما أنزله الله بغير زيادة ولا نقص ولا تحريف ولا تبديل.

لكن الخلاف في نظر القراء المحدثين كاشف عن تعدد المصالح، فهم يرون أن «تعددية المذاهب في دين واحد يتحدر من تعددية المصالح بالمعنى المعرفي الأيدلوجي»[1].

وليس على هذا الكلام دليل؛ فكل وثائق العهد الصحابي تدل على أنهم اختلفوا وضبطوا اختلافهم في الفروع بضوابط منهجية يطول التفصيل فيها، وتأسس الاختلاف ابتداءً من زمن الصحابة على الموضوعية والاتجاه لجزئيات المسائل من غير تأثر بالأشخاص، وكان فقهاؤهم يحيل بعضهم على بعض في الفتوى، مقصدهم معرفة الحق بدليله دون تعصب، فكان «. . ثلاثة يستفتي بعضهم من بعض، فكان عمر وعبد الله وزيد ابن ثابت يستفتي بعضهم من بعض، وكان علي وأبي بن كعب وأبو

---

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٩٤.

موسى الأشعري يستفتي بعضهم من بعض»[1].

وإنما اختلفوا لأسباب منها أن نصوص السُّنَّة لم يحط بها كل واحد منهم، حيث نبغ بعضهم في الرواية ونقلها كأبي هريرة وأم المؤمنين عائشة وعبد الله بن عمر، وآخرين، وتفاوتوا في الرواية حيث حصَّل البعض سنناً لم يحط بها آخرون، وهذا من أسباب اختلافهم في الفتوى، فأصبح كل يفتي بما علم من الحديث، وكان النص رافعاً للخلاف في كل حال، وربما يخالف أحدهم في حكم لعدم بلوغ النص إليه، ومنه خلافهم في سُنَّة المسح على الخفين[2]، وهي سُنَّة ثابتة بالنصوص الصحيحة، وإنما تردد بعض الصحابة لما وجدوا من تعارض بين نصوص المسح وآية المائدة، وعبروا عن هذا الإشكال، فلما ثبت حديث جرير بن عبد الله[3] رفع الخلاف، ولم يخالف في سُنَّة المسح بعد ذلك إلا من اضطرب فهمه للنصوص أو تعصب لرأي تجاوز به الدليل وطغى على المنهج.

قال ابن دقيق العيد[4]: «وقد نقل عن بعض الصحابة ﷺ أنه قد علمنا أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين، ولكن أقبل المائدة أم بعدها؟ إشارة منه بهذا الاستفهام إلى ما ذكرناه فلما جاء حديث جرير مبينا للمسح بعد نزول المائدة زال الإشكال»[5].

وكان إذا شذ أحدهم برأي تبعاً لدليل اطلع عليه، ولم يصل إليه ما يعارضه، ردوه إلى أدلة أخرى فرجع عن رأيه مذعناً للنص.

ومن ذلك حصر ابن عباس للربا المحرم في النسيئة؛ لنص الحديث «**إنما الربا في النسيئة**»، وعملاً بدلالة الحصر بـ(إنما) قال بجواز ربا الفضل، ولم يعارضه الصحابة في فهمه للحصر بإنما؛ لاحتماله ما ذهب إليه، بل عارضوه بنص لم يبلغه[6]، وهو

---

(١) روي من قول الشعبي، ينظر في: تاريخ دمشق ٣٢/ ٦٤؛ إعلام الموقعين ٢/ ٢٤؛ المدخل إلى السنن الكبرى ١٦١؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٨٩.

(٢) ينظر الأثر في: مسند أحمد ٤/ ٣٥٨؛ السنن الكبرى، البيهقي ١/ ٢٧٣؛ المعجم الكبير ١١/ ٤٥٤.

(٣) جرير بن عبد الله بن جابر، البجلي، أبو عمرو، وقيل: أبو عبد الله، صحب النبي وكان مقدم قومه في القادسية، توفي (٥٤هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: أسد الغابة ١/ ٥٢٩؛ تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٤٧.

(٤) محمد بن علي بن وهب، القشيري، المصري، المعروف بابن دقيق العيد، عالم متفنن، من تآليفه: «الإلمام بأحاديث الأحكام»، و«إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، توفي (٧٠٢هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ٢٠٧؛ الديباج المذهب ٤١١.

(٥) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ١٢٨.

(٦) ينظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٥٢.

حديث بلال[1] رضي الله عنه أنه «جاء إلى النبي ﷺ بتمر برني[2] فقال له النبي ﷺ: **«من أين هذا؟»** قال بلال: كان عندنا تمر رديء، فبعت منه صاعين بصاع؛ لنطعم النبي ﷺ فقال النبي ﷺ عند ذلك: **«أوه أوه، عين الربا عين الربا، لا تفعل»**، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم اشتر به»[3].

وفي الصحيح أن أبا موسى رضي الله عنه سُئل «عن بنت وابنة ابن وأخت؟ فقال: للابنة النصف، وللأخت النصف، وأن ابن مسعود فسيتابعني، فسئل ابن مسعود وأخبر بقول أبي موسى، فقال: لقد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين، أقضي فيها بما قضى النبي ﷺ، للابنة النصف، ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين، وما بقي فللأخت، فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود، فقال: لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم»[4].

قال الحافظ ابن حجر: «وكانت هذه القصة في زمن عثمان، هو الذي أمَّر أبا موسى على الكوفة، وكان ابن مسعود قبل ذلك أميرها، ثم عزل قبل ولاية أبي موسى عليها بمدة، قال ابن بطال[5]: فيه أن العالم يجتهد إذا ظن أن لا نص في المسألة، ولا يتولى الجواب إلى أن يبحث عن ذلك، وفيه أن الحجة عند التنازع سُنَّة النبي ﷺ فيجب الرجوع إليها، وفيه ما كانوا عليه من الإنصاف والاعتراف بالحق والرجوع إليه، وشهادة بعضهم لبعض بالعلم والفضل، وكثرة اطلاع ابن مسعود على السُّنَّة، وتثبت أبي موسى في الفتيا، حيث دل على من ظن أنه أعلم منه»[6].

وفيه أيضاً: أن من صحت معه السُّنَّة تبعه غيره ورجع إلى قوله بدليله، لا أن بعضهم يقلد بعضا[7].

---

(١) بلال بن رباح، الحبشي، مؤذن رسول الله ﷺ في حله وترحاله، من السابقين إلى الإسلام، شهد بدراً والمشاهد كلّها، توفي بالشام سنة (٢٠هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: أسد الغابة ١/٤١٥؛ الإصابة ١/٤٥٥.

(٢) التمر البرني ضرب من التمر أصفر مدور، واحدته برنية، وأصل التسمية فارسية عربت.
ينظر: لسان العرب ١٣/٤٩.

(٣) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٤٠، كتاب الوكالة ١١، باب إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً فبيعه مردود، برقم (٢٣١٢)؛ صحيح مسلم ٢٢، كتاب المساقاة ١٨، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، برقم (١٥٩٤).

(٤) صحيح البخاري ٨٥، كتاب الفرائض ٨، باب ميراث ابنة ابن مع ابنة، برقم (٦٧٣٦).

(٥) علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، محدث عالم من أهل قرطبة، شرح صحيح البخاري في عدة أسفار، قيل: توفي (٤٤٩هـ).
ينظر: سير أعلام النبلاء ١٨/٤٧؛ الوافي بالوفيات ٢١/٥٦؛ الصلة ٣٩٤.

(٦) فتح الباري ١٢/١٧.

(٧) ينظر: إعلام الموقعين ٣/٥٣٨.

تلك الوقائع تصف اختلاف الصحابة، حيث كانوا يختلفون في غوامض المسائل التي لم يرد بها حكم صريح في القرآن الكريم أو السُّنَّة، وفيما تختلف فيه الأفهام، ويسوغ فيه الخلاف، وكانوا يجتهدون في تحري الحكم الشرعي، وتتباين آراؤهم أحياناً، فإذا ثبت النص أو قويت الحجة ارتفع الخلاف.

ولذلك اتحد فقههم (مع اختلافهم) ونبذوا التنازع في المسائل إذا جاوز حدود القراءة الراشدة لنصوص الكتاب والسُّنَّة.

وفي الاختلاف تكلم الأئمة وأُلفت فيه كتب مستقلة متخصصة، فأصبح له حد وموضوع وثمرة ومكان بين غيره من العلوم، ويعرف بأنه «علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية، وهو الجدل الذي هو قسم من المنطق إلا أنه خص بالمقاصد الدينية»[1].

أما منهجه وأسسه فهي «أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل على صحة مذهبه الذي قلده وتمسك به، وأجريت في مسائل الشريعة كلها، وفي كل باب من أبواب الفقه، فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما»[2].

وأما غايته فبيان «مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم، كان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات، ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته، وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه»[3].

وليس الخلاف سائغاً في كل مسألة فمن أُسسه أنه لا خلاف في المسائل القطعية، وإنما الخلاف في الظنيات، وهذا ما تجهله القراءات المعاصرة أو تتجاهله، ولك أن تقارن بين ما تقدم وتصوير القراءات المعاصرة التي تسلخ عنه مفهومه العلمي العقلي المقعد وتقدمه للمتلقي بصورة مزورة قال بها المستشرق لقصور في الفهم أو لحاجة في النفس.

---

(١) أبجد العلوم ٣٩٢؛ وينظر: كشف الظنون ١/ ٧٢١.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٤٠.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٤٠.

المبحث الثاني

تبعات الخروج على قانون الاختلاف

إذا لم يكن الخلاف مقنناً وخاضعاً لثوابت منهجية يتحول إلى جملة من المعضلات التي تربك المعرفة، ومن ضعفت في نظره ملامح هذا القانون إما أن يتعصب لمذهب لما استقر عنده من صورة الصراع بين المذاهب، أو يتركها بالكلية للصورة ذاتها، ويمكن الإشارة إلى ذلك في الآتي:

العصبية المذهبية:

أسهمت المدارس الفقهية في التقعيد والتأسيس للنظر في النص الشرعي، وأبرز فقهاء المذاهب فقهاً تطبيقياً رائداً أقيم على تلك الأسس، وكان فقه الخلاف أحد تلك الأسس، وفي المراحل التالية لعصر التأسيس فشا داء التعصب للأئمة والمذاهب، وأثر سلباً بما أحدث من القطيعة التي خرمت نظم العلاقة بين تلك المدارس في بعض مراحلها، وألزمت الكافة من المقلدين بقول واحد.

وكان ذلك سبباً لضعف النشاط الفقهي وتحويل اجتهادات السابقين عند من وقع في حمأة التعصب إلى تراتيل لا شأن للمتأخر إلا الاحتماء بها وتسويغ دلالاتها.

حال التعصب دون اتباع الدليل وأوغل في الجمود على الرأي، وأساء إلى المدارس الفقهية التي عظمت النص وجعلته محور الاجتهاد والنظر.

قال ابن دقيق العيد عند الحديث عن سُنَّة رفع اليدين عند افتتاح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه، وهي المواضع الواردة في حديث ابن عمر ﷺ المروي في الصحيحين: «ولما ظهر لبعض الفضلاء المتأخرين من المالكية قوة الرفع في الأماكن الثلاثة على حديث ابن عمر اعتذر عن تركه في بلاده فقال: وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه رفع يديه فيهما؛ أي: في الركوع، والرفع منه ثبوتاً لا مرد له صحة، فلا وجه للعدول عنه، إلا أن في بلادنا هذه يستحب للعالم تركه؛ لأنه إن فعله نُسب إلى البدعة وتأذى

في عرضه، وربما تعدت الأذية إلى بدنه، فوقاية العرض والبدن بترك سُنَّة واجب في الدين»[1].

ومن صور التعصب المبالغة في مدح المذهب وإمامه بما يومئ إلى تصغير المخالف، مثاله إفراد بعض المالكية إمامهم (وهو أهل) بالفضل والإمامة، غير أن هذا الإفراد يصبح تعصباً إذا أزرى بالآخر، فإذا كان إمام دار الهجرة رفيع المقام فليس غيره من أهل العلم نازلاً بمحلة الزخرفة، وهو ما يفهم من قول أحدهم[2].

ومالك المرتضى لا شك أفضلهم إمام دار الهدى والوحي والسنن
وعنه خذ علمهم إن كنت متبعاً ودع زخاريف كالأحلام في الوسن

وبنفس المستوى رأى متعصبة الشافعية الحق في مذهبهم، ودعوا الناس إليه، قال قائلهم:

إني حياتي شافعي وإن أمت فوصيتي بعدى بأن تتشفعوا[3]

ومثله من تعصب للحنبلية فقال:

أنا حنبليٌّ ما حييت وإن أمت فَوَصِيتي للناس أن يتحنبلوا[4]

كونت هذه الشواهد وما في معناها مادة لكل طاعن في الفقه من القراء المحدثين أو من المستشرقين أو من سار في ركبهم، والحق أنها عارض من عوارض الضعف، وليست صفة من صفات الفقه.

وهذه الحقيقة لا يدركها صاحب نية مبيتة وقناعة جاهزة تسعى لخدمة هدف بعينه، إنما يدركها ناظر منصف، يجرد نظره لبلوغ الحق.

وإذا أراد طالب الحقيقة أن يقف على درجة التأثير الذي بلغته العصبية المذهبية، وأن يضعها في سياقها الصحيح، وبغير مبالغة فستكون محطته الأولى معرفة نظرة الفكر الإسلامي عموماً للتعصب، فإذا وجدها تحكم عليه بأنه داء وعلة وضيعة للفكر، وأن «الذي يمنع من الفهم الأنفة التي تمنع من الخضوع للحق، وحب الغلبة الذي يبعث على الجدل، والجزع من التخطئة التي تمنع من الإذعان بالإقرار بالصواب»[5].

ثم إذا وقف على تنبيهات الأئمة على أن المذاهب مدارس متعاضدة، ولا عصمة

---

(١) إحكام الأحكام ٣٠٧.
(٢) من أبيات للقاضي عياض، تنظر في كتابه: «ترتيب المدارك» ٢/ ١٦٩.
(٣) البيت لأبي عبد الله البوشنجي، ينظر في: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٧٣؛ تهذيب التهذيب ٩/ ١٠.
(٤) نُسب هذا البيت لعبد الله بن محمد الأنصاري، ينظر: تذكرة الحفاظ ٣/ ٢٥٠؛ ذيل طبقات الحنابلة ١/ ١٢١؛ سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٠٦؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٢٧٣؛ الآداب الشرعية، ابن مفلح ١/ ٢٠٨.
(٥) ماهية العقل ومعناه، الحارث المحاسبي ٢٣٤.

لأحد، وأصغى إلى قولهم: «فلا تعتقد أن مذهبك أفضل المذاهب، وأحبها إلى الله تعالى، فإنك لا دليل لك على ذلك، ولا لمخالفيك أيضا»[1]، أدرك أن العصبية المذهبية عارض محدود الأثر، تنفيها وحدة الفقه في معارفه وأعلامه ومصنفاته قبل وبعد ظهور تلك المواقف.

والقول الذي يرى صاحبه ما سوى قول الإمام مالك زخاريف وأحلام لم يمنع ابن شاس من محاكاة الغزالي في إعادة ترتيب التصنيف في المذهب المالكي والتأثر ببعض مسائله، وهو دليل على أن التعصب المذهبي كان عارضاً لم يؤثر بنفس الصورة التي يرسمها المستشرقون والقراء المعاصرون من خلفهم.

يؤيد ذلك تجرد الفقهاء للبحث الموضوعي مع اختلاف مدارسهم، وهذا من آثار انضباطهم بالمنهج فكان الشيخ ينظم فقهه في مدرسة، والتلميذ ينظم فقهه في أخرى، فالباقلاني[2] مالكي وممن تأثر بعلومه الجويني وهو شافعي، وتتلمذ السبكي[3] وهو شافعي على كتب ابن الحاجب[4] المالكي وشرح مختصره الشهير في أصول الفقه، وأمثلة ذلك كثيرة[5].

وهل كان يمكن لو تعاظم التعصب إلى الصورة التي يرسمها البعض أن يخرج أئمة كبار يأخذون الفقه بالدليل وفق قواعد الاجتهاد من جميع المذاهب؟

وفي عصور التفريع أدرك الفقهاء خطر التقيد الصارم بمذهب بعينه، وشرعوا بالتهيئة لمنهجية الانفتاح على بقية المذاهب مع المحافظة على الانطلاق من مدارسهم الفقهية التي ضبطت لهم منهج القراءة والاستنباط.

---

(١) بيان زغل العلم ١٢٤.

(٢) محمد بن الطيب بن محمد، الباقلاني، البصري، أصولي فقيه متكلم، من أئمة المالكية، توفي (٤٠٣هـ).
ينظر: الديباج المذهب ٣٦٣؛ شذرات الذهب ٥/ ٢٠؛ ترتيب المدارك ٧/ ٤٤.

(٣) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر، المعروف بتاج الدين السبكي، فقيه أصولي، من أئمة الشافعية، من مصنفاته: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، توفي (٧٧١هـ).
ينظر: الدرر الكامنة ٣/ ٢٣٢؛ البدر الطالع ١/ ٤١٠؛ شذرات الذهب ١/ ٦٦.

(٤) عثمان بن عمر، المعروف بابن الحاجب، كردي الأصل، أصولي لغوي من فقهاء المالكية، من مصنفاته: «جامع الأمهات في الفقه المالكي»، توفي (٦٤٦هـ).
ينظر: الديباج المذهب ٢٨٩؛ معجم المؤلفين ٦/ ٢٦٥.

(٥) وكان الانتقال المنظم من مذهب لآخر مقبولاً مصاحباً للالتزام المكين بالمذهب كمدرسة لضمان الإتقان، من أمثلته انتقال عبد العزيز بن عمران، وابن عبد الحكم من المذهب المالكي إلى الشافعي، وانتقال أبي ثور من المذهب الحنفي إلى الشافعي، وانتقل أبو جعفر بن نصر من الحنبلي إلى الشافعي، والطحاوي من الشافعي إلى الحنفي، والسمعاني من الحنفي إلى الشافعي، والخطيب البغدادي والآمدي وابن برهان من الحنبلي إلى الشافعي، وابن فارس من الشافعي إلى المالكي، وابن الدهان من الحنبلي إلى الحنفي ثم الشافعي، وأبو حيان من الظاهري إلى الشافعي، وجمع ابن دقيق العيد بين المذهبين المالكي والشافعي، ينظر: فيض القدير ١/ ٢٧١.

ومن هذا المبدأ تمنى الغزالي، وهو شافعي المذهب أن يكون مذهبه كمذهب مالك في الحكم على نجاسة الماء بالتغير، لا بتقديره بالقلال، كما هو معروف، قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن قرر المسألة كما هي في مذهب إمامه: «هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه، وكنت أود أن يكون مذهبه كمذهب مالك رضي الله عنه في أن الماء وإن قل لا ينجس إلا بالتغير إذ الحاجة ماسة إليه، ومثار الوسواس اشتراط القلتين؛ ولأجله شق على الناس ذلك، وهو لعمري سبب المشقة، ويعرفه من يجربه ويتأمله»(١).

ولما كان التقليد هوا المحرك الأول للعصبية المذهبية حمل عليه الفقهاء، وبينوا خطره، وحذروا منه، قال ابن الجوزي(٢): «وفي التقليد إبطال منفعة العقل لأنه إنما خلق للتأمل والتدبر، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة، واعلم أن عموم أصحاب المذاهب يعظم في قلوبهم الشخص فيتبعون قوله من غير تدبر بما قال، وهذا عين الضلال لأن النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى القائل»(٣).

ولم ترجأ مفاسد التعصب أو تحمل مع القافلة، بل عارضها الفقهاء وشددوا النكير عليها، ولو كانت من داخل المذاهب التي ينتمون إليها، ومن ذلك إنكار ابن عقيل(٤) الحنبلي ما كان عليه تعصب الحنابلة على فقهاء الشافعية لما كانت لهم شوكة، حتى أنهم منعوهم من القنوت في صلاة الفجر، وهي مسألة اجتهادية خلافية، ولما انقلب الحال وصارت الشوكة للشافعية استطالوا على الحنابلة، وتتبعوهم بالوشايات وتسببوا في سجن البعض وإلحاق الأذى بآخرين، ثم ختم وصف تلك الحالة الشاذة بقوله: «تدبرت أمر الفريقين فإذا بهم لم تعمل فيهم آداب العلم»(٥).

نبه الفقهاء على ضرر التقليد وأثره في إضعاف لغة الاستدلال، قال العز بن عبد السلام: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسُّنَّة

---

(١) إحياء علوم الدين ١/ ١٢٩.

(٢) عبد الرحمٰن بن علي بن محمد، أبو الفرج، المعروف بابن الجوزي، محدث فقيه، أصولي، مفسر، من تصانيفه: «زاد المسير في التفسير»، توفي ببغداد سنة (٥٩٧هـ).
ينظر: شذرات الذهب ١/ ٤٧؛ ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ٤٥٨؛ وفيات الأعيان ٣/ ١٤٠.

(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي ٧٤.

(٤) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، البغدادي، الحنبلي، فقيه أصولي متكلم، من مصنفاته: «الفنون»، و«الواضح في أصول الفقه»، توفي (٥١٣هـ).
ينظر: ذيل طبقات الحنابلة ١/ ٣١٦؛ المنهج الأحمد، العليمي ٣/ ٧٨.

(٥) الفروع ٣/ ٢٣.

والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسُّنَّة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلده»(١).

وختاماً: فإن ظاهرة التعصب المذهبي كغيرها من ظواهر الضعف لم تمتلك شرعية الحديث باسم الفقه بل اعتبرت عارضاً لم يكدر صفو الواردين على مشارعه، وهذا ما يفسر سقوط قراءات المتعصبين من الاعتبار، وقد حكي الإجماع عليه(٢).

العصبية اللامذهبية:

بُنيت فكرة اللامذهب على فتح باب الأخذ المباشر من الكتاب والسُّنَّة، من غير حاجة إلى الرجوع إلى مدارس الفقه، أو تقليد العامة للأئمة المجتهدين، وافترضت هذه الفكرة قدرة العوام على النظر في الدليل.

وقديماً شذ الإمام ابن حزم بالدعوة إلى تحريم التقليد مطلقاً، وألزم العوام بالاستقلال بالنظر في الأدلة الشرعية، وخاصم في مذهبه هذا ودافع عنه في باب سخره لبحثه في كتابه النافع الإحكام في أصول الأحكام، عنوانه إبطال التقليد، قال في ذلك: «فإن قال قائل فكيف يصنع العامي إذا نزلت به النازلة؟ قال أبو محمد: فالجواب ـ وبالله تعالى التوفيق ـ إنا قد بينا تحريم الله تعالى للتقليد جملة، ولم يخص الله تعالى بذلك عامياً من عالم، ولا عالماً من عامي، وخطاب الله تعالى متوجه إلى كل أحد، فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده، والعامي والعذراء المخدرة، والراعي في شعف الجبال، كما هو حرام على العالم المتبحر، ولا فرق، والاجتهاد في طلب حكم الله تعالى ورسوله ﷺ في كل ما خص المرء من دينه لازم لكل من ذكرنا؛ كلزومه للعالم المتبحر ولا فرق، فمن قلد من كل من ذكرنا فقد عصى الله ﷻ وأثم»(٣).

ولم يزد ذلك الرأي لدى فقهاء الشريعة على كونه وجهة نظر واجتهاد غير موفق، تعارضه النصوص الموجهة للبيان بعد الإتقان، والمنوهة بدور العدول الأعلام في حمل أمانة العلم وتبليغه، والداعية إلى تبديد الجهل بسؤال أهل الذكر.

وحسب القائلين بهذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢].

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/ ١٥٩.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين ٢/ ١١.

(٣) الإحكام، ابن حزم ٦/ ١٥١.

وقد أكد علماء الشريعة على أن العامة لم تزل منذ زمن الصحابة «يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية، والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة سؤالهم، من غير إشارة إلى ذكر الدليل، ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير، فكان إجماعا على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً»[1].

والقول بجواز التقليد لغير المجتهد يراد منه التقليد المقبول، لا الممنوع؛ فالممنوع ما أدى إلى الإعراض عن النص اكتفاءً بقول المقلد، وإن تبين له الحق، أو تقليد من لا يوثق بقوله[2].

وليس في مقام القول متسع لعرض أدلة القائلين بتحريم التقليد مطلقاً، ورأي جمهور الفقهاء وأدلتهم، مكتفين بالإشارة إلى أنه لا مسوغ لمن حمل لواء هذه الدعوة بعد ابن حزم؛ لفداحة الخطب الذي ينجم عن مثل هذه الفوضى في المنهج لو ارتفع لها صوت.

ذلك أن فقه الأحكام من أدق أعمال الفكر وأخطرها، ولا يقدر عليها كل أحد، واللامذهبية إما أن تفضي إلى الانتقاء من المذاهب بالهوى، أوتستقل بإدراك الحكم الشرعي من النص بغير آلة الاستنباط وطرائقه وقوانينه التي لا يمكن للعامي أن يتقنها، وتلك مزلة مهلكة تؤدي غالباً إلى القول على الله بغير علم.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ٤/ ٢٣٥.

(٢) للمزيد ينظر: إعلام الموقعين ٣/ ٤٤٧.

المبحث الثالث

القراءات المعاصرة وقانون الاختلاف

ترى القراءات المعاصرة أن الاختلاف الفقهي نمط من أنماط الصراع الحاد بين المذاهب والمدارس الإسلامية، يقبع وراءه الأئمة والفقهاء المجتهدون[(١)].

ويضاف هذا الرأي إلى قائمة ما نسخه القوم عن المستشرقين الذين اجتهدوا في تصوير الاختلاف بهذه الصورة، يقول المستشرق الإنجليزي Coulson «كانت المذاهب خلال فترة نمو التشريع أنظمة متنافسة متعادية»[(٢)]، هذا القول يثير سؤالا في هذا السياق: هل كان أئمة المذاهب يتصارعون تحت مسمى الاختلاف؟

التعريف بطبيعة الاختلاف الفقهي في هذه المرحلة يجيب عن ذلك، ويثبت استلهام أئمة المذاهب لمنهج الصحابة في الاختلاف؛ إذ تتلمذ محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة على الإمام مالك فاتفق واختلف معه، وتتلمذ مالك على ربيعة الرأي[(٣)] واختلف معه في مسائل، وأخذ الشافعي عن مالك واختلف معه في مسائل، وأخذ أحمد عن الشافعي واختلف معه في مسائل، وكان كل واحد منهم يجل الآخر ويعرف فضله، فكيف يعيش المتصارعون بمنهج واحد وبكل هذا الانسجام؟

ما الذي حمل الشافعي وهو العالم الحجة الفقيه اللغوي واضع علم أصول الفقه المشهود له بالإمامة في الدين ليقول: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة؟

لو كان اختلافهم صراعاً حاداً لوسعته عبارة أقل من هذه التي تسلم بالرئاسة والسبق لأبي حنيفة، وقل مثل ذلك إذا قرأت قول الإمام مالك إمام دار الهجرة عن الإمام أبي حنيفة: «ما رأيت رجلاً أفقه منه ولا أغوص منه في معنى وحجة»[(٤)].

---

(١) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٩٨؛ ونفس المعنى في: تحديث الفكر الإسلامي ٧٤.

(٢) A History of Islamic Law (في تاريخ التشريع الإسلامي) كولسون، Coulson ١٢٠.

(٣) ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، فروخ، القرشي، التيمي، مولاهم، أبو عثمان، ويقال: أبو عبد الرحمٰن، اشتهر بربيعة الرأي، ثقة مجتهد، مفتي المدينة في زمانه، توفي (١٣٦هـ).
ينظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ٨٩.

(٤) كشف الأسرار ١/ ٢٩.

تبديل مفهوم الاختلاف:

الاختلاف الفقهي ظاهرة علمية مذعنة للمنهج، وتصور القراءات المعاصرة له بأنه ضرب من النزاع النفعي الحاد، وتقول نائلة السليني إن الخلاف الفقهي نشأ بسبب تناقض النصوص المروية التي تتنافس على الحجية، كما أن للحكم الواحد أخلاف متنوعة من الخبر[1].

ويرى قارئ آخر أن اختلاف الفقهاء والمفسرين في تعيين الصلاة الوسطى خلاف مروع![2].

وهذا الكلام يدل على عدم العلم بالنظرة المنهجية للاختلاف، وأن منه اختلاف سائغ وآخر غير سائغ، ومنه اختلاف مؤثر وآخر لا أثر له في مراتب الحكم الشرعي، ومن هذا الأخير مثالاً الاختلاف في تعيين الصلاة الوسطى، فمهما تعددت في ذلك الأخبار، وتعددت الآراء والترجيحات فليس ذلك بمؤثر على حكم أي صلاة ربما كانت هي الوسطى أو غيرها في فرضيتها ولا كيفيتها ولا سننها، بل يبقى عدم الاتفاق على تعيينها محفزاً لبلوغ فضائل كل صلاة يُظن أنها الوسطى.

ورأى أركون أن اختلاف أئمة الفقه أدى إلى رفض كل مذهب لرأي مذهب آخر بناءً على أن آراء الأئمة لا تُناقش ولا تُرد[3].

وهذا لا يصح، فلا علم للفقه بآراء أئمة لا تناقش ولا ترد، ولم يحصل أن كان الإلغاء أمراً شائعاً مقبولاً في تاريخ الفقه، بل عرف الفقه المذهبي فقهاء مذهب يرجحون قولاً في مذهب آخر، ولا يجدون حرجاً في ذلك لعلمهم أن المنهج هو الحكم.

ويصف لنا شيخ الإسلام ابن تيمية حال التعاضد بين المذاهب وإذعانها للمنهج بلسان الخبير بقوله: «جميع المذاهب فيها أقوال قالها بعض أهلها ليست قولا لصاحب المذهب، وفيها جميعها ما هو مخالف لقول الأربعة، وهم يحكون ذلك قولا في المذهب، ولا يحكمون ببطلانه إلا بالحجة»[4].

لكن عبد المجيد الشرفي رأى أن ترجيح قول على آخر في مسألة أُختلف فيها يعتمد على ما تقويه السلطة، فيكون الراجح هو القول الذي تدعمه السلطة السياسية والعقلية العامة في المجتمع والأوضاع التاريخية[5].

---

(١) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ١٩.

(٢) ينظر: جوهر الإسلام ٤٩.

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٢٣٧.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٧/ ٣٠٤.

(٥) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٧٤.

ولا جدوى من البحث عن مثال لهذا الذي يقوله الشرفي، فلا وجود له في الفقه الإسلامي، والوقائع التاريخية التي يمكن تفسيرها بالذي ذهب إليه هامشية ومنتقدة، ومن قرأ طرفاً من مسائل الفقه المقارن وجد نظماً بديعاً من الحجاج وعرضاً سائغاً للأدلة، ودراسة عقلية مبسوطة تحف الدليل من كل ناحية، فتدرسه من جهة ثبوته ثم من جهة لغته ثم من جهة دلالته ثم يكون الترجيح بعد ذلك مبنياً على ما ظن المجتهد قوته ورجحانه.

وكل فتوى تخالف المنهج تُزاح من مدار الفقه، سواء كانت متابعة لهوى السلاطين أم تبعاً لهوى صاحبها، وتاريخ الفقه حفيل بصدق الفقهاء وثباتهم على أصول المنهج بما لا يسع المقام لبسطه.

ومن جهة القراء االمعاصرين وصف نصر أبو زيد الخلاف الفقهي بأنه ظاهرة غامضة تؤدي إلى تحريم التفكير وغلق باب الاجتهاد، وفيها تناقض لا يقره العقل[(١)].

وفي سبيل إلزاق هذه التهمة بالفقه والفقهاء خطف (بالواسطة) من كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة[(٢)] النص التالي بعد أن نسبه كما وجده في مصدره إلى قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن[(٣)] وذلك قوله: «إن القرآن يدل على الاختلاف فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين، وسئل يوما عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله، قال وكذلك القول في الاسماء فكل من سمى الزاني مؤمنا فقد أصاب، ومن سماه كافرا فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب؛ لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني»[(٤)].

ثم علق بعد هذا الاقتباس بقوله: «ولسنا نظن أن أحداً من المسلمين اليوم يتقبل

(١) ينظر: مفهوم النص ٢١.

(٢) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الدينوري، لغوي ثقة، حسن التصنيف، من مؤلفاته: «أدب الكاتب»، و«تأويل مختلف الحديث»، توفي (٢٧٦هـ).
ينظر: تهذيب الاسماء واللغات ٢/ ٢٨١؛ بغية الوعاة ٢/ ٦٣؛ ميزان الاعتدال ٢/ ٥٠٣.

(٣) عبيد الله بن الحسن، العنبري، البصري، ولي قضاء البصرة، وكان له فقه، توفي (١٦٨هـ).
ينظر: أخبار القضاة، وكيع ٢/ ٨٨؛ تهذيب التهذيب ٧/ ٧؛ الوافي بالوفيات ١٩/ ٢٤٠.

(٤) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة ٤٥.

هذا الموقف اللاأدري[1]، كما أننا لسنا نظن أن تبني أحد هذه المواقف المذكورة والدفاع عنه، وهي مواقف صيغت في الماضي في واقع مختلف، يمكن أن يحل إشكاليات اليوم في الثقافة الإسلامية المعاصرة»[2].

ومثل هذا الكلام إذا وقف عليه غير الخبير وهو اقتباس من مصادر أصيلة ارتسمت في ذهنه صورة غامضة الملامح عن الخلاف الفقهي، والموقف الذي أطلق عليه أبو زيد الموقف اللاأدري، وتصور خللاً كبيراً أخفاه الفقهاء حتى كشف أبو زيد الحجب عنه، والحقيقة غير ذلك؛ فليس في المسلمين العقلاء اليوم من يرضى بهذا الموقف اللا أدري، كما لم يقبله الفقهاء قديماً، ولا أقره المنهج، ولا ريب أن الاستدلال بهذا النص المنقول من قبيل تتبع الشواذ، وإلا فتقريرات المنهج تقول إن الخلاف لا يسوغ في الأصول من حيث هي، ولو بحثت مسألة فرعية اختلف فيها الفقهاء لوقفت على رياضة عقلية ماتعة تقف بك على الراجح إن كنت من أهل الترجيح، وليس فيها لا أدري، ونصر أبو زيد بتر هذه الواقعة (أو بُترت له) عن موقف المنهج منها أولاً، ثم فصلها عن موقف العلماء منها ومناقشتهم لها، وتفصيل ذلك أن قول قاضي البصرة شاذ، وقد رُد عليه، بل رموه بالبدعة بسبب قوله ذلك، وعدوا مقالته تلك زلة لا يجوز أن يتابع فيها، ووصفوا كلامه بالرديء، وقال بعضهم إنه رجع عن قوله ذلك[3].

قال الشاطبي في ذلك: «فإن ثبت عنه ما قيل فيه فهو على جهة الزلة من العالم، وقد رجع عنها رجوع الأفاضل إلى الحق؛ لأنه بحسب ظاهر حاله فيما نُقل عنه إنما اتبع ظواهر الأدلة الشرعية فيما ذهب إليه، ولم يتبع عقله، ولا صادم الشرع بنظره، فهو أقرب من مخالفة الهوى، ومن ذلك الطريق والله أعلم وفق إلى الرجوع إلى الحق»[4].

وكل تلك الوقائع جهلها أبو زيد أو تجاهلها لكنه أفلح في ترويجها باسم البحث العلمي، فهل يصح لباحث أن يستفيد من موقف قاضي البصرة دليلاً على تناقض منهج الفقه وتماهيه في اللاأدري كما توصل إليه نصر أبو زيد، وما هي الصورة التي ترسم في ذهن المتلقي اليوم عن الفقه والفقهاء إذا قرأ هذا الكلام وهو لا يعرف حقيقته؟

---

(١) سحب أبو زيد مصطلح اللاأدري من القاموس الفلسفي، واللاأدرية Agnosticism مذهب فلسفي يرى عدم إمكان تحديد قضايا الغيب، ويرى التوقف في الحكم على الأشياء، ويكثر أصحابه من قول لا أدري، ويتبعون في هذه الفلسفة الفيلسوف اليوناني لبيرون.
ينظر: المعجم الفلسفي ٥٢٠.

(٢) مفهوم النص ٢٢.

(٣) ينظر: تهذيب التهذيب ٧/٨؛ الاعتصام، الشاطبي ١/٢٥٥ ـ ٢٥٧.

(٤) الاعتصام ١/٢٥٧.

فإذا عرفنا بعد ذلك أن هذه القضية التي جيَّرها أبو زيد لرمي الفقه والفقهاء باللاأدري ليست من كد بحثه، فهو ينقلها عن (جولدزيهر)، رفع الإشكال بما لا نحتاج معه إلى مقال، غير أن (جولدزيهر) أنصف لما أشار إلى أن صاحب ذلك القول عزل من منصبه في القضاء بسبب ذلك القول[1]، وهذا التصوير بعض آثار استنساخ التجربة الغربية التي كان لها وضع خاص مع نصوصها ومن فسرها، وما يخفيه بعض القراء المعاصرين لا يتردد البعض في إظهاره بناءً على أنه يقتبس ما يراه وجيهاً ولا غبار عليه[2].

(١) ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي ١٩٩، ٢٠٠.

(٢) أعلن تيزيني إنكاره لظاهرة الاختلاف الفقهي، منتصراً بقول ديل وايلين روتين: «كيف يستطيع أحد أن يعرف ما هي المسيحية الحقيقية حين يرى جماعات مختلفة عديدة تدعي أنها مسيحية»، ينظر: النص القرآني ١٩٢.

الفصل التاسع

قانون الخبرة

المبحث الأول: قانون الخبرة... مقال في التأسيس.
المبحث الثاني: شرط العدالة في الخبير.
المبحث الثالث: القراءات المعاصرة وقانون الخبرة.
المبحث الرابع: انعكاسات نقض قانون الخبرة.

المبحث الأول

قانون الخبرة... مقال في التأسيس

الخبرة في أي حقل من حقول المعرفة شرط حتمي يؤمن به أرباب العقول؛ فالخبرة من بدهيات المعرفة، ومن لوازم قيام العمران البشري بشقيه النظري والعملي، وهذا الشرط من مبادئ العلوم كلها، وهو مبدأ من مبادئ القراءة الفقهية للنص الشرعي الذي تنكر القراءات المعاصرة ارتقاءه إلى درجة المبدأ الفقهي.

والخبرة في منهج الفقه دون الاجتهاد، فهي مجموعة الإمكانات التي يحصلها الفقيه ليتمكن بها من الفهم والاستنباط في مراحله التي لا تحتاج إلى الاجتهاد، والحديث عن إشكالات القراءات المعاصرة مع قانون الخبرة يسري على الاجتهاد بطريق الأولى.

وقراءة النصوص الشرعية فرض من فروض الكفاية، تقوم به طائفة من المسلمين هم العلماء، لا يحتكرونها هم، بل يجتهدون لتحصيل شروطها، فمن أتقن فنها واستكمل شروطها حمل أمانتها، فإذا بلغها لم يملك لنفسه البقاء من أمنائها إلا ما دام متحققاً بشروطها وهذا بعبارة الشافعي علم الخاصة[1].

وتحقق الأهلية للنظر في النص الشرعي من أهم خصائص القراءة الفقهية للنصوص، والسعي في تمييع شرط الخبرة من دلائل الجهل أو الكيد، وليس يخلو من نقض هذا القانون زمان في غالب الأمر؛ ولذلك كان من المهم للفقه التأسيس لمحورية الخبرة الواجبة على من اشتغل بالفقه وأصوله ودراسة تاريخه وفلسفته استمداداً من نصوص الشرع وبينات العقل.

ويعتبر عهد الصحابة المجال الزمني الذي شهد أول تطبيق عملي لمبدأ التخصص في الفقه والفتوى؛ استناداً إلى الحصيلة النظرية للنصوص الداعية إلى استقلال صنعة الفقه ووجوب إتقانها، واستنادا لعموم النصوص الموجهة لأخذ العلوم عن أهلها كقوله

---

(١) ينظر: الرسالة ٤٥٧.

تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال ﷻ: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢].

وإذا بدأنا مع هذا القانون من بواكيره التنفيذية فالمعلوم أن الصحابة فتح لهم باب التلقي المباشر عن الرسول ﷺ وكان النص بالجملة على درجة كبيرة من الوضوح كما أشار إلى ذلك القرآن، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: ١٧]، إلا أن جودة الفهم وصحة النظر أمر لا يتم لكل أحد؛ لذلك لم يكن كل الصحابة فقهاء، وهم بالجملة حملة الرسالة ونقباء البلاغ، وبهم وصلنا هذا الدين، ومع تلك الفضائل لم يكن جميعهم يفتي بعكس القراء الجدد اليوم، فصحفيهم فقيه، وناقدهم فقيه، والمتفلسف منهم فقيه، والمهندس فقيه، والطبيب فقيه، والمؤذن فقيه، والمسرحي والقاص والممثل والإعلامي وخبير المناخ والعامل في معمله والتاجر في متجره، كلهم فقهاء، يفتون، وينتقدون الخطاب الفقهي والأصولي، ويتحدثون عن النهضة والتنوير والتقدم من جهة علائقها بالفقه والفتوى، والقائمة طويلة لا يجهلها نبيه.

وعودة إلى واقع الصحابة، فالذين اشتهروا بالفقه منهم قليل، أشهرهم الخلفاء الراشدون الأربعة ﷺ وأوسعهم اجتهاداً عمر ﷺ، وهو الذي نبه النبي ﷺ على صحة فقهه بقوله ﷺ: «**إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه**»[(١)]، ثم علي بن أبي طالب، وأكثر الصحابة فتوى عبد الله بن عباس ﷺ[(٢)] وله دعا النبي ﷺ بقوله: «**اللَّهُمَّ فقهه في الدين**»، ومنهم أم المؤمنين عائشة، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود، ﷺ[(٣)]، ومن فقهاء الصحابة أيضاً أبو موسى الأشعري، وأُبي بن كعب، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل[(٤)]، ﷺ، وقد بين النبي ﷺ مراتب الثلاثة الأخيرين

---

(١) سنن أبي داود ١٤، كتاب الخراج والإمارة ١٨، باب في تدوين العطاء، برقم (٢٩٦٢)؛ الترمذي (واللفظ له) ٤٦، كتاب المناقب عن رسول الله ﷺ ١٨، باب في مناقب عمر ﷺ برقم (٣٦٨٢)؛ ابن ماجه، افتتاح الكتاب ١١، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، برقم (١٠٨)، وصححه الألباني.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٣٢/ ٢٩٢.

(٣) ينظر: الإحكام، ابن حزم ٥/ ٩٢، ونقل ذلك عنه ابن القيم في إعلام الموقعين ٢/ ١٨.

(٤) إمام العلماء، وأعلم الصحابة بالحلال والحرام، معاذ بن جبل بن عمرو، الأنصاري، الخزرجي، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، ولاه النبي ﷺ على الجَنَد من اليمن، وتوفي بطاعون عمواس، سنة (١٨هـ).

ينظر: الاستيعاب ٣/ ١٤٠٢؛ أسد الغابة ٥/ ١٨٧.

في العلم بقوله: «.. **وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل**»[1].

قال ابن خلدون: «الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه، ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالته، بما تلقوه من النبي ﷺ، أو ممن سمعه منهم، ومن عليتهم، وكانوا يسمون لذلك القراء؛ أي: الذين يقرأون الكتاب»[2].

وهنا نبه ابن خلدون على أن التخصص في فقه الشريعة لم يدركه جميع الصحابة مع فضلهم وعلو قدرهم؛ لما يلزم له من العلم بالناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والقدرة على التفريق بين دلالات الألفاظ، ثم أكد أن تلك الأسس متلقاة عن النبي ﷺ.

قرر الصحابة مبدأ الخبرة كأحد خصائص الفقه، جاء عن ابن عباس قوله: «كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر[3]، فقال بعضهم: لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال: إنه ممن قد علمتم، قال فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم، قال: وما رُئيتُه دعاني يومئذ إلا ليريهم مني، فقال: ما تقولون في ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢﴾ [النصر: ١ ـ ٢] حتى ختم السورة؟ فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وقال بعضهم: لا ندري، أولم يقل بعضهم شيئاً، فقال لي يا ابن عباس أكذاك تقول؟ قلت: لا قال فما تقول؟ قلت هو أجل رسول الله ﷺأعلمه الله له ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾ [النصر: ١] فتح مكة فذاك علامة أجلك ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ۝٣﴾ [النصر: ٣]، قال عمر: ما أعلم منها إلا ما تعلم»[4].

وفي هذا الحوار أراد الفاروق الإشارة إلى الكفاءة العلمية لابن عباس، ولم يكن سؤاله عن ظاهر ما يفهم من الآية، إنما سأل عن إيمائها لقرب أجل النبي ﷺ.

---

(١) جزء من حديث أخرجه الترمذي في السنن٥٠، كتاب المناقب عن رسول الله ﷺ ٣٣، باب مناقب معاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبي، وأبي عبيدة بن الجراح ﷺ، برقم (٣٧٩١)؛ وابن ماجه في سننه ١١، باب فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، برقم (١٥٤)، وقال الألباني في تعليقه على الترمذي: صحيح.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٢/١٢٨.

(٣) بَدْر: بفتح فسكون، اسم الموضع المعروف بين مكة والمدينة، وفيه كانت أول معارك الإسلام التي عرفت باسمه وهي اليوم بلدٌ عامر تابعٌ لإمارة المدينة النبوية، بينهما (١٥٥) كيلو متر، وتبعد عن مكة (٣١٠ كيلومتر).

ينظر: معجم البلدان ١/٣٥٧؛ المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، حمد الجاسر، القسم الأول/ ١٤٧؛ معجم الأمكنة الوارد ذكرها في صحيح البخاري، سعد بن جنيدل ٦٤.

(٤) صحيح البخاري ٦٤، كتاب المغازي ٥١، باب.....، برقم (٤٢٩٤).

وأدرك التابعون أهمية الخبرة في الفقه واستنباط الأحكام، قال القاسم بن محمد[1]: «إن من إكرام المرء نفسه أن لا يقول إلا ما أحاط به علمه»[2]، وعنهم فهم من جاء بعدهم، وعبر تاريخ الفقه لم يُسَلَّم بالإمامة في الدين إلا للراسخين من أهل الصدق والإتقان وصحة النظر.

وكما نبه الفقهاء على أهمية الخبرة التزموا بها منهجاً لقراءة النص، لذلك ألزموا الفقيه بالرجوع إلى قول الطبيب في مسائل منها (مثالاً): الماء المشمس هل يورث البرص؟ ونوع المرض المبيح للتيمم، وتحديد المرض المخوف في الوصية، وزواج المجنون أينفعه أم لا؟[3].

ومنعوا من لم تجتمع له شروط الضبط من النظر في الأحكام والقياس، قال الشافعي: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله، وفرضه وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه وإرشاده»[4]، وتلك شرائط لمن تقدم في مراتب الخبرة حتى بلغ الاجتهاد.

ولم يفت الإمام الشافعي في سياق بيانه للمنهج أن ينبه على قانون الخبرة، قال رحمه الله: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم»[5]، بل عد موافقة الجاهل للصواب غير محمودة لتكلفه ما جهل وما لم تثبته معرفته[6]، ومضى التحرير الفقهي في التنبيه على خطر الأحكام الشرعية، قال الباقلاني: «الأديب إذا تكلم في بيان الأحكام وذكر الحلال والحرام لم يكن كلامه على حسب كلامه في غيره»[7].

وقال الشاطبي: «إن لم يصح بمسبار[8] العلم أنه من المجتهدين فهو الحري باستنباط ما خالف الشرع كما تقدم، إذ قد اجتمع له مع الجهل بقواعد الشرع الهوى

---

(1) القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، تابعي محدث من فقهاء المدينة السبعة، توفي (١٠٢هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: تهذيب الاسماء واللغات ٢/ ٥٥؛ وفيات الأعيان ٤/ ٥٩، تذكرة الحفاظ ١/ ٧٤.

(2) ذم الكلام ٣/ ١٧١؛ المدخل إلى السنن الكبرى ٤٣٤؛ تاريخ دمشق ٤٩/ ١٧٧؛ سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٧.

(3) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي ٦٢٠.

(4) الرسالة ٤٩٨.

(5) الرسالة ١٢٦.

(6) ينظر: الرسالة ١٣٦.

(7) إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني ٢١٣.

(8) المسبار: بكسر الميم، الميل الذي يُقاس به الجرح، ويقال أيضاً للذي يختبر الجرح مسبار، ويقال له: مسبر بدون الألف، ويجمع على مسابير.
ينظر: الآلة والأداة ٣٥٦.

الباعث عليه في الأصل»[1].

وقال ابن حزم: «لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها وهم من غير أهلها، فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويقدرون أنهم يصلحون»[2].

وقال حجة الإسلام الغزالي «لا يعتبر قول العوام؛ لقصور آلتهم، فرب متكلم ونحوي ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الأحكام»[3].

إن إخراج المحدث والمفسر من دائرة الفقه تنبيه على خطر الفتوى وتحرير الأحكام فكيف بمن يرى الصحفي أو المتفلسف فقيها، أو بمن لا يعرف عن علوم الشريعة إلا بعض أسمائها؟

والفقيه بالجملة من أهل العلم بالحديث، لكنه لو أراد التحقق بدرجة الخبير فيه والاستبحار في علومه فإنه لا محالة سيقصر في الفقه، وذلك معنى قول الشافعي لمن أراد الجمع بين الفقه والحديث: «هيهات ما أبعدك من ذلك»[4].

وإذا تحولنا إلى الفكر الغربي ألفينا نظرات عميقة تجل المنهجية التي تظهر بها المعارف المختلفة، والتزاما بقانون الخبرة ظهرت آثاره في فنون أتقنوها ومعارف حصلوها، ونموذجاً رأى (إيكو) Eco تبعاً لـ(شارلساندرس بيرس) Charles Sanders Peirce[5] أن ثمة جماعة معينة تمتلك فهماً مناسباً عن الحقيقة والواقع؛ بناءً على التجربة والبناء والهدم، وإعادة البناء، والتكميل والتصحيح، بما أوصل إلى معرفة على درجة كبيرة من الكمال، وهذه الجماعة هي مجموع المتخصصين[6].

موقف الفقه المعاصر من قانون الخبرة:

أبرز ما يواجه الفقه الإسلامي المعاصر هو فوضى تناول مواده من غير المتأهلين، وهي أزمة يحركها طرفان: الأول هم القراء المحدثون دعاة القراءة المعاصرة، والثاني طائفة ليست من القراءات المعاصرة ولا تعترف بها غير أنها تنادي بالأخذ المباشر من النص، وليس لها من زاد الفقه وقواعده وأصوله نصيب نافع، وهؤلاء هم دعاة العصبية اللامذهبية.

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٥٨.

(٢) رسائل ابن حزم ١/ ٣٤٥.

(٣) المستصفى ١/ ٣٤٢.

(٤) حلية الأولياء ٩/ ١٣٩.

(٥) (شارل ساندرس بيرس) Charles Sanders Peirce، فيلسوف أميركي، برع في الرياضيات والمنطق، توفي (١٩١٤م).

(٦) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ٧٤.

ومن الفقهاء المعاصرين من نبه على خطر تسور حمى الفقه من غير المتأهلين، واعتبر البعض تقسيم الكليات الجامعية عاملاً مساعداً لرفع كفاءة التخصص في الفقه وأصوله، مشيراً إلى أن من درس العقيدة أو التفسير أو الحديث يظل في الواقع أمياً في فقه الأحكام[1].

والذي يجب التنبيه عليه في هذا السياق أن اعتماد المعايير الأكاديمية بألقابها ودرجاتها وأنظمتها لا يمكن أن يفي بشرط الخبرة في الفقه وأصوله على التمام.

والألقاب العلمية التي تمنحها الجامعات اليوم تستوي في درجتها وبريقها عند الجمهور، لكنها تختلف في مضامينها وشروط تحصيلها من جامعة لأخرى، وهذا ما يدعو للحذر من إضفاء شرط الخبرة على محصليها، فمن يحصل على درجة الدكتوراه في الفقه أو أصول الفقه لا يمكن التسليم له بأنه أصبح خبيراً يؤخذ عنه؛ فالخبرة المقصودة هنا هي الكفاءة التي قد تتقدم بصاحبها فيبلغ درجة الاجتهاد، الذي يولد (الملكة الفقهية) التي تُعرف بصاحبها ويشهد له بها الراسخون المنصفون العدول لا الشهادات والألقاب.

---

(١) ينظر: الفتاوى الشاذة، يوسف القرضاوي ٢٧.

المبحث الثاني

شرط العدالة في الخبير

العدالة لغة مصدر عدل، بمعنى المساواة، والعدل ضد الجور[1].

وهي في اصطلاح الفقهاء: «هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه؛ فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى»[2].

ولعله لا وجود لشرط العدالة في أي علم من العلوم الإنسانية أو الطبيعية، ولا تعتمده أي فلسفة أو أيدلوجية كشرط منهجي معتبر عند النظر في نتائج العلم واختبار جودته، أقصد ضم شرط العدالة إلى الخبرة، وإنما انفرد بهذه الصفة الفقه الإسلامي، وتعد حزءً لا يتجزأ من منهج الفقه والفتوى؛ فالتقوى والعدالة شرط للفهم الموافق أو القريب من مقاصد الشرع، والعلم المجرد عن التقوى لا يخلو من ضرر يلوث الفهم إن لم ينحرف به.

وليس من المهم معرفة أثر شرط العدالة في صحة الاجتهاد في أصله، فمن المتصور أن يجتهد غير العدل ويتقن النظر في الأدلة، ولذلك تحدث الفقهاء عن حكم المفتي الماجن، وقد ابتُلي تاريخ الفقه بطوائف ممن أتقن مواد الفقه في مبانيها ولم تكن له استقامة ولا اعتلاق بمعانيها، ومثل هذا لا ينكر علمه (إن كان له علم)، لكن لا يؤخذ عنه؛ لأنه لا يراقب الله في إيراد الحيل وتتبع الشبهات، وهذا معنى قولهم لا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى[3].

ولأجل ذلك ظهر في الفكر الإسلامي فن من فنون التصنيف عُني بتقنين الآداب

---

(١) ينظر: المخصص، ابن سيده ٤/٣٣٧؛ تاج العروس ٢٩/٤٤٤.

(٢) المستصفى ١/٢٩٣؛ الضروري في أصول الفقه، ابن رشد ٧٣؛ شرح الكوكب المنير ٢/٣٨٤؛ إرشاد الفحول ١/١٤٣.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة، السمعاني ٢/٣٠٦؛ كشف الأسرار ١/٥٨٣.

وترسيخ الشرط الأخلاقي في الفقيه وطالب العلم الشرعي[1].

ويقابلنا في القراءات المعاصرة نفور ساخر من شرط العدالة أو التقوى؛ فالقارئ في نظرهم كل من تناول النص بالتشريح والتحليل، وليس من شرط نظره أن يكون ورعاً تقياً، ويرى بعضهم (منكراً) أن هذا الشرط متولد عن القول بالحقيقة المطلقة أو النجاة الأبدية التي تؤدي إليها الاستقامة السلوكية[2].

ويقول آخر: «مللنا من الورع الديني أو من ضغط التدين التقليدي علينا، حتى ليكاد يخنق أنفاسنا»[3].

ولهذا الموقف النافر روابط تشده إلى المنطلقات المنهجية للقراء المحدثين التي خلطت بين مناهج قراءة النص التاريخي أو الأدبي أو غيرهما وبين منهج فهم نصوص الوحي؛ لذلك يصعب عليهم حتى مجرد تصور التقوى والعدالة شرطاً في الفقيه.

أما المنهج الفقهي فيشترط له الجمع بين صدق التوحيد والتجويد؛ فلا يتأهل لقراءة النص الشرعي إلا من علم بوجوه القرآن، وأسانيد الحديث ودرجته صحة وضعفاً، وخلاف السلف، وكان جامعاً لضوابط المنهج الأصولي في الاستنباط متمرساً في فقه الفروع[4].

ولا يقبل من غير الخبير أن يتحدث في فقه الأحكام، هذا في الدنيا أما في الآخرة فلا ينجو من وزر المعصية إن تكلم في الشريعة بغير علم، قال ابن القيم: «من أفتى الناس وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاص»[5].

ونقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: «قال لي بعض هؤلاء أجُعلت محتسبا على الفتوى فقلت له: يكون على الخبازين والطباخين محتسب، ولا يكون على الفتوى محتسب؟»[6].

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى وجوب الحجر على المفتي الماجن؛ لما يترتب على فتواه من ضرر بالدين[7].

---

(١) منها جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، والفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، وبيان زغل العلم للحافظ الذهبي، وتذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، لبدر الدين بن جماعة، وأدب الطلب للشوكاني، وغيرها.

(٢) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ١٠٤.

(٣) تعليقات هاشم صالح على الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش (١) ص١٢٠.

(٤) ينظر: إعلام الموقعين ٢/ ٨٣، ٨٤.

(٥) إعلام الموقعين ٦/ ١٣١.

(٦) إعلام الموقعين ٦/ ١٣١.

(٧) ينظر: المبسوط ٢٤/ ١٥٧.

ووردت الآثار في التحذير من الذين يوظفون العلم لإشعال الفتن من غير أن يكون لهم زاد من التقوى يحجزهم عن الضلالة في الدين، وفي ذلك روي أن عمر بن الخطاب ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**أخوف ما أخاف على أمتي كل منافق عليم اللسان**»[١].

ولا يمكن حتى في مجرد التصور أن يعهد الله بشرائعه لفاسق أو ماجن أو منافق يشرح النصوص ويصدر الفتوى ويبين مقاصد الوحي ولا يجد من ينكر عليه ويحذر من علمه.

وفي هذا المعنى رصف الزركشي[٢] كلاماً بديعاً، قال رحمه الله: «اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفى قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو فى قلبه كبر أو هوى أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان وضعيف التحقيق، أو معتمدا على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهر، أو يكون راجعا إلى معقوله، وهذه كلها حجب وموانع، وبعضها آكد من بعض إذا كان العبد مصغيا إلى كلام ربه»[٣].

والحاصل أن من أبرز قيم الخبرة في فقه الأحكام تحقق التقوى ورسوخها في القلب مع سلامة العمل، وهي سلوك قويم تتقاصر عنه الشهادات والإجازات وبريق المنابر، وأهلها من الفقهاء لا يعرِّفون بأنفسهم، بل التقوى تسلك بهم سبل السلام فيصلون بها إلى القلوب، ثم تقر بإمامتهم العقول بناء على ما يظهر في علمهم من القوة والرسوخ، إلى جانب ما يعرفون به من الخير والصلاح واستقامة السلوك.

وفي ذلك يشترط ابن رشد في من يجوز له النظر في كتب الفلسفة إلى جانب ذكاء الفطرة تقوى النفس، التي لا تنفك بحسب وصفه عن «العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية»[٤].

وإذا ضمت الإجادة إلى العدالة عُرف من جمعهما بأنه ثقة، قال سفيان الثوري: «إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة فأما التشديد فيحسنه كل أحد»[٥].

---

(١) مسند أحمد ١/ ٢٢؛ المعجم الكبير ١٣/ ١٤٩؛ صحيح ابن حبان ١/ ٢٨١؛ مسند البزار ١/ ٤٣٤؛ الصمت، ابن أبي الدنيا ١٠٩، ١١٠؛ صفة النفاق، أبو نعيم الأصبهاني ١٦٣؛ شعب الإيمان، البيهقي ٢/ ٢٨٤؛ الأحاديث المختارة، الضياء المقدسي ١/ ٣٤٤.

(٢) محمد بن بهادر بن عبد الله، الزركشي، الشافعي، فقيه أصولي محدث، من مصنفاته: «شرح جمع الجوامع»، و«البرهان في علوم القرآن»، توفي (٧٩٤هـ).
ينظر: الدرر الكامنة ٥/ ١٣٣؛ شذرات الذهب ٨/ ٥٧٢.

(٣) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٩.

(٤) فصل المقال ٢٨.

(٥) المجموع، النووي ١/ ٤٦.

فالرخصة التي تخرجها القراءة الفقهية للنص فتوى، قيد قبولها أن تكون من ثقة، والثقة وصف جامع للعدالة في الأقوال والأفعال والأحوال، ولهذا يشترط في المفتي أن يكون عدلاً؛ لصون الأحكام؛ ولحفظ الدماء والأموال والأبضاع والأعراض[1].

وصرح البعض بأن نقص العدالة من صفات الفقهاء البطالين الساعين بالفقه إلى المناصب مع الغفلة عن الله[2].

ولم يشترط الفقهاء عدالة المفتي اعتباطاً بل فهماً من نصوص القرآن وبيان السُّنَّة لصفة حملة العلم الشرعي؛ فهم من كل خلف عدوله، قال الإمام مالك: «لا يؤخذ العلم عن أربعة سفيه معلن السفه، وصاحب هوى يدعو إليه، ورجل معروف بالكذب في أحاديث الناس وإن كان لا يكذب على الرسول ﷺ، ورجل له فضل وصلاح لا يعرف ما يحدث به»[3].

وشرط تقوى القارئ الفقيه وعدالته لا يعني أن يكون غافلاً ذاهلاً عن أحداث الحياة، فتلك صورة زور يرسمها من لا حظ له من النصفة، ولقد ساعدت رياح الإعلام الذليل على نشرها، والحق أنها عدالة النابهين المتقين المتقنين، عبر عنها إمام دار الهجرة مالك بن أنس فقال: «وهذا الشأن (يعني الحديث والفتيا) يحتاج إلى رجل معه تقى وورع وصيانة وإتقان وعلم وفهم، ويعلم ما يخرج من رأسه وما يصل إليه غدا في القيامة، فأما زهد بلا إتقان ولا معرفة فلا ينتفع به، وليس هو بحجة ولا يحمل عنهم العلم»[4].

شكلية التكوين الفقهي وتجاوز شرط الخبرة:

تنهض بتعليم الفقه وأصوله مع بقية العلوم الشرعية مؤسسات رسمية وغير رسمية، وتنفتح قنوات العقل الفقهي منذ بواكير تلقيه في تلك المعاهد على معارف جمة، ويبدأ الإشكال من توسع قنوات التلقي المحصورة في دراسة المتون الفقهية وإعادة شرحها، وهذه جزء من تأسيس فكر الفقيه، ولا يتم له بلوغ رتبة الخبير بغيرها، لكنها تتحول إلى معضلة إذا ضمرت بتوسعها قنوات الخبرة بالواقع من حيث معارفه وأحداثه وأعرافه ومصطلحاته، فيتحول الفقيه إلى حافظة للنصوص يجيد استنطاقها في دائرة معطياتها الظاهرة بلا مزيد.

ويطغى التكرار على المادة الفقهية في حلقات العلم ومعاهد التكوين، وكل ذلك

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي ٦١٣.
(٢) ينظر: بيان زغل العلم، الذهبي ١١٨.
(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٢٠.
(٤) ترتيب المدارك ١/ ١٣٧.

يسهم في رسم صورة نمطية مكررة للفقه، وصورة مثلها للفقيه الذي يجهل عصره، فإذا أضفت إلى ذلك اختيار محصلي النسب الدنيا في التعليم الثانوي للفوز بمقاعد الدراسة في كليات الشريعة اكتملت صورة لا تعبر عن الفقه الذي يجب أن يكون، ولا الفقيه كما يجب أن يكون.

ويبقى التكوين الهش والسطحي عائقاً أمام مشروعات التجديد والنهضة؛ لطغيان الشكل على المحتوى فيظهر التعالم وتنتقل صورة القفز على شرط الخبرة في الفقيه من واقع القراءات المعاصرة لتتشكل بنفس الملامح داخل مجمعات التكوين الفقهي فيبدأ صغار المتلقين بالفتوى ويظن المتمكن من إثارة الجماهير بالخطب أنه من أئمة الدين، ويظن من حصل درجة علمية من إحدى الجامعات أنه بلغ درجة الاجتهاد، ويحكم لبعض المسائل الخلافية بالقطعية، وتدار بسببها معارك يتحير في أمرها العوام، وتهتز بسببها صورة الفقه، وتُغفل القضايا الكبار في حين تثقل المسائل الصغار بالبحث، وتشبع بالتأليف والبيان إلى حد الاختناق، ومع كثرة المتصدرين للفتوى يختلط على الناس معنى الاجتهاد فيُعامل المجتهد كغيره ممن يزاحمه في الفتوى.

وكل تلك الظواهر تؤثر على الفقه وتعيق التطوير وتبعثر الجهود وتحدث زوابع شاغلة تشوش على المنهج وتؤخر إعادة ترتيب أو تنشيط الأسس الفكرية للنهضة.

المبحث الثالث

القراءات المعاصرة وقانون الخبرة

إلغاء شرط الخبرة جذور من الماضي:

أقل ما توصف به عملية الاستنباط من النص بغير علم بأدوات الاستنباط وشروطه أنها عبثية لا يقرها العقل، وقبل أن نقف على مقالات بعض القراء المعاصرين المترجمة لموقفهم من قانون الخبرة نشير إلى أن فوضى القراءة لها مواقع تربعت عليها في الماضي كما هي اليوم في عصرنا، ولم يتفرد بأمرها بعض المتفلسفة الذين حاولوا خلط الشريعة بالفلسفة، بل أسهم معهم بعض غلاة التصوف والذين وقفوا على ظواهر النصوص، أما المتفلسفة فضرب فريق منهم بعض النصوص ببعض؛ بسبب جهلهم بأصول النظر فيها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المعظمين للفلسفة والكلام، المعتقدين لمضمونهما، هم أبعد عن معرفة الحديث، وأبعد عن اتباعه من هؤلاء، هذا أمر محسوس، بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحواله، وبواطن أموره وظواهرها، حتى لتجد كثيراً من العامة أعلم بذلك منهم، ولتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول وما لم يقله، بل قد لا يفرقون بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه، وإنما يعتمدون في موافقته على ما يوافق قولهم، سواء كان موضوعاً أو غير موضوع، فيعدلون إلى أحاديث يعلم خاصة الرسول بالضرورة اليقينية أنها مكذبة عليه، عن أحاديث يعلم خاصته بالضرورة اليقينية أنها قوله، وهم لا يعلمون مراده، بل غالب هؤلاء لا يعلمون معاني القرآن، فضلاً عن الحديث، بل كثير منهم لا يحفظون القرآن أصلا؛ فمن لا يحفظ القرآن، ولا يعرف معانيه، ولا يعرف الحديث ولا معانيه، من أين يكون عارفاً بالحقائق المأخوذة عن الرسول؟»[1].

وبذلك انحرف الخوارج لما استقلت فهومهم بالاستنباط، وتجاوزوا فقه الصحابة،

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٩٥.

غير مدركين لدوره وأهميته، وبقفزهم على فقه الصحابة ضيعوا معالم المنهج، فخرجوا بقراءات كفَّرت المسلمين واستحلت الدماء والأموال.

ولجماعة إخوان الصفاء دور قديم في إلغاء شرط الخبرة، يظهر ذلك في رسائلهم التي حاولوا من خلالها خلط النص الشرعي بالأدب والفلسفة[١].

واليوم يظهر الخلل في نظرة القراء المعاصرين للنص الشرعي إذ لا يرون لقراءته قاعدة أو مبدأ أو قانون، ويصنفونه مع أي نص في الأدب أو التاريخ أو الفلسفة، أو ما اتفق من النصوص، غير مدركين أن إتقان علوم اللغة والآداب لا يعني القدرة على قراءة النص الشرعي قراءة فقهية منهجية محكمة صحيحة النتائج، وفي ذلك قال ابن تيمية: «باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة»[٢].

والقراء الجدد يقرون نظرياً بذلك؛ لكنهم عملياً يهدرون عمداً كل لوازم التخصص عندما يتعلق الأمر بالفقه الإسلامي، وهو من أظهر المعارف الإنسانية وأوسعها وأكثرها فروعاً، ويزخر بالكثير من القواعد والنظريات والمبادئ العقلية والمنطقية، ويعد خزاناً للتجارب والممارسات التي تعكس نشاطه في الإدارة والتوجيه منذ امتن الله على العالمين بدين الإسلام.

لذلك تستبعد القراءات المحدثة فرض الاجتهاد في استنباط الأحكام، وترى المنهج رؤية حاصر بها الشافعي العقل المسلم، وذلك لأنه يبني: «على مسلمة أن الاجتهاد مصدر تشريعي فرضه الله»[٣]، وهذا يعني أنهم يرون المنهج الناظم لأصول النظر في النص الشرعي مجرد رأي ذهب إليه الشافعي ثم توبع عليه، وهذه فكرة منقولة في الأصل عن المستشرقين، قال أحد القراء المعاصرين: «يلاحظ شاخت أن الفقه الإسلامي في معظمه لم ينطلق من النص القرآني، بل إنه عمل بشري، ابتعد عن مقاصد القرآن ونصه»[٤].

وما قاله (شاخت) schacht[٥] وتابعه عليه بعض القراء المعاصرين غير صحيح؛ لأن

---

(١) يضفي البعض على إخوان الصفا وصف الفكر النهضوي، ويعتبر عملهم أيضاً من قبيل المشروعات النهضوية التي انطلقت في القرن الثاني الهجري، ويرشح مشروعات مماثلة في عصرنا لتبني فكرهم، وضرر هذا الوصف في عدم فصله بين الجانب الإبداعي لرسائل الإخوان والهدم المنهجي الذي حملته في أطمارها.
قارن مع: العقل العربي بنية وبناء (دراسة نقدية لمشروع الجابري)، أحمد علي زهرة ٦٢.

(٢) مجموع الفتاوى ١٧/ ٤١١.

(٣) في الائتلاف والاختلاف، ناجية الوريمي ١٤٣.

(٤) إسلام الفقهاء ١٤.

(٥) جوزيف شاخت، schacht مستشرق ألماني، أتقن العربية، ورحل إلى كثير من مدن العالم العربي، طعن في ثبوت السُّنَّة، اهتم بفكر الإمام الشافعي، واعتبر دوره محورياً في منح السُّنَّة سلطة تشريعية، وهي المقالة التي تتقافز بين مقالات المعاصرين لاحقاً عن سابق، من مؤلفاته: «أصول الفقه المحمدي»، توفي شاخت سنة (١٩٦٩م).

الفقهاء لم يحرروا فقههم خارج دوائر المنهج، والاستنباط من النصوص فريضة يقوم بها الخلفاء العدول ذوي الخبرة من كل جيل، والخبير الأمين لا يلغي النص ويقيم نفسه مقامه، ولئن فعل فلن يخدع بقوله لبيب، ولن يستحق بعدها أن يكون فقيها يؤخذ عنه، ومن قال بقول (شاخت) عاجز عن إيراد مسألة فقهية محررة في المعتمد من الفقه تخالف النصوص.

ويعترف القراء الجدد بخصوصية النصوص العلمية التي لا يبيحون حماها لغير المتخصص، ويعلل محمد عابد الجابري ذلك بأن لهذه العلوم قواعد وقوانين لا تخضع للنقد[1].

وفي مجال قراءة النص يؤكد باحثون على أن من أبجديات لعبة النص والمعنى وجود قواعد تحكمها[2].

وبالجملة فهم يقرون بأن ممارسة البحث في أي معرفة يحتاج إلى خبرة، قال تيزيني: «إن التوغل في الحقائق يمثل عملية شائكة وشائقة ومتعددة المستويات والاحتمالات»[3].

وفي سياق عرض القصة المشهورة المتداولة نقلاً واستدلالاً في كتابات القراء المعاصرين تلك التي تقول إن الرشيد[4] احتاج للمعتزلة لمناظرة السمنية[5] بعد فشل الفقيه الذي أرسله لتلك المهمة يؤكد أحد القراء المعاصرين أن فشل الفقيه كان بسبب عدم تخصصه في علم الكلام[6].

ومع أنها حكاية مجردة عن برهان الثبوت إلا أنها تضع على القراء المعاصرين (لا سيما من يستشهد بها) سؤالاً يقول: هل يمكن تفسير الخبط الذي وقعوا فيه وهم يفسرون ويفتون بعدم تخصصهم في فقه الأحكام، كما خلط الفقيه الذي لم يكن متخصصاً في علم الكلام؟

---

(١) ينظر: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل، ونكبة ابن رشد ٧.

(٢) ينظر: السيميولوجيا الاجتماعية، د. محسن بوعزيزي ١٣١، والكلام لـ (فيتغنشتاين) Wittgenstein.

(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٤٨.

(٤) هارون الرشيد بن المهدي محمد بن المنصور، خامس خلفاء الدولة العباسية، عرف بالورع والعبادة والشجاعة والحنكة السياسية، كان يحج في عام ويغزو في عام، توفي (١٩٣هـ).
ينظر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٧؛ تاريخ الخلفاء ٢٤٩.

(٥) السمنية من فرق الفلسفة الهندية، قالوا بقدم العالم، وقالوا أيضاً بإبطال النظر والاستدلال، وأن العلم لا يكون إلا بالحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح، وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب والعكس.
ينظر: الفرق بين الفرق ٢٥٣.

(٦) ينظر: إسلام المتكلمين ٨٩.

ويظهر جهد القراء المعاصرين لإلغاء شرط الخبرة في استنباط الأحكام الشرعية وتحرير الفتوى في وسائل منها:

١ ـ تحويل مفهوم الاجتهاد:

لم تشغل القراءات المعاصرة خطابها بنقد الاجتهاد من حيث المبدأ، فهي تقرُّ به؛ لأنها تدعي الاجتهاد، لكنها تقلب مفهومه، كما قلبت مفهوم الوحي والإسلام والتشريع وغيرها من المفاهيم الأساسية؛ فالاجتهاد الذي نعرفه بشروطه وأركانه وضوابطه في أصول الفقه أصبح له مفهوم جديد يلبي المعاصرة، ويحرك العالم الإسلامي لينهض!

وتبعاً للمفهوم الجديد فإن نصوص الوحي في منهج القراءات المعاصرة مفتوحة لكل قارئ، ويعد القراء الجدد القول بأهمية التخصص ونيل الخبرة اللازمة لقراءته من الوساطة بين العبد وربه، فهم يحرصون على نقاء هذه العلاقة، ومما يعكر صفوها تدخل المختص (المجتهد) ليفسر ويستنبط.

يقول طيب تيزيني: «. . . لقد قُرئ النص القرآني الحديثي على نحو يشدد على هذه الوساطة، ويرفعها إلى مستوى المبدأ الفقهي»[١].

وفي موضع آخر يرى «ضرورة الدعوة إلى تكوين حركة تأويلية راهنة في ضوء الدعوة إلى تعميم الثقافة العقلانية وإلى دمقرطة التعليم في كل أوساط الأمة، بحيث يغدو الاجتهاد وجهاً من أوجه نشاط البشر جميعاً»[٢].

وفي سياق كلامه عن جدلية النص والواقع يجمع تيزيني بين الحسن البصري ومحمد يوسف موسى، وإليك نصه بلا تعليق: «. . . فقد استطاع أمثال الحسن البصري ومحمد يوسف موسى أن ينهضوا في المنظور التأويلي العقلي والبشري الإنسي بعملية المواءمة بين النص والواقع»[٣].

وتفاءل أركون بزوال الشروط والمقدمات التي كانت تفرض على من يفسر النص، ورأى أنه من المفيد أن يصبح اليوم كل الناس يفسرون[٤].

ويؤكد أبو زيد على أن قراءة النص الشرعي مثل قراءة أي نص آخر، وكلها قراءات اجتهادية فيقول: «إن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ١٥٧.
(٢) الإسلام والعصر تحديات وآفاق ٩٣.
(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٥٠.
(٤) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٩٤.

عنه في أقسام النص الأخرى، من حيث إنه يعتمد على حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص»[1].

أما الإجماع فينكر أن يكون مهمة خاصة بالعلماء، ويدعو إلى عرض مسائل الأحكام الشرعية في السوق ليكون الرأي للأغلبية يقول «الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة»[2].

والغريب أن نصر أبو زيد ينكر في معرض رده على عبد الصبور شاهين[3] تقييمه لرواية آيات شيطانية وهو ليس متخصصاً، وإليك ما قال: «وكثيراً ما يستطيل الجهال على الأعمال الأدبية باسم الدين والعقيدة، فيخلقون حالة تربص بين الدين والإبداع، تلك هي القضية أن يتصدى غير المتخصصين للحديث في مجالات لا يجيدون الحديث فيها»[4].

لكن الذي يريد أن يضع أبو زيد في إطار تخصصه الذي يحسنه سيجد صعوبة في الأمر، فلا يدري أيصنفه ناقدا أم أديبا أم روائيا أم أستاذ لغة، أم مفتياً مجتهداً أصولياً فقيهاً مفسرا؟

فهو يخوض غمار كل تلك العلوم، ويتحدث فيها بلسان العليم المكين الذي يبدئ ويعيد ويقر وينكر، ومثله طيب تيزيني الذي يرى أن جدلية النص والواقع تحتاج في نظره إلى خبير بدرجة فقيه أو فيلسوف، لكن عند قراءة النص الشرعي لا نحتاج إلى هذا التخصص، وإن لزم فليكن من هذا القبيل الذي ذكر فقيه بمواصفات القراءات المعاصرة أو فيلسوف.

ومن صور قلب مفهوم الاجتهاد دعوة أحد تلامذة عبد المجيد الشرفي إلى الاعتراف للعوام بالاجتهاد والتشريع ورأى أن «كل حجج الخطاب الأصولي تستهدف تكريس انفراد الفقهاء بسلطة الرأي والاجتهاد والتشريع، ولتحقيق هذا المبتغى أكد الأصوليون على جملة من الأفكار من أهمها الإلحاح على ضرورة تبعية العوام للعلماء مما يفقدهم

---

(١) مفهوم النص ٢٣٨.

(٢) مفهوم النص ٢٤١؛ ونفس الكلام تجده لدى عبد المجيد الشرفي في: تحديث الفكر الإسلامي ٢٤، وعند الصادق النيهوم في كتابه: الإسلام في الأسر ١٨٩، غير أنه قيده بيوم الجمعة الذي يرى تحويله إلى مؤتمر تقرر فيه الأغلبية رأيها.

(٣) عبد الصبور شاهين، مفكر وأكاديمي مصري، له الكثير من الأعمال في التأليف والترجمة والخطابة، من مؤلفاته: «دستور الأخلاق في القرآن» كان له دور في الإنكار على أفكار نصر أبو زيد ونقده والتحذير من قراءاته، توفي (٢٠١٠م).

(٤) التفكير في زمن التكفير ١١٥.

حق التصرف في مصائرهم ويجعل للعلماء سلطة كاملة عليهم»[1].

وقال عبد المجيد الشرفي إن الفقهاء يستدلون لتأييد شرط الخبرة في استنباط الأحكام بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وجعلوا معنى الآية قيام جماعة من المختصين بدور الاستنباط، مع أن الآية استنفار للدفاع عن الإسلام في وجه المشركين[2].

وذروة التبديل لمفهوم الاجتهاد بلغها طيب تيزيني لما نادى بإفساح المجال لغير المسلم ليجتهد ويؤول ويفسر، قال في ذلك: «. . . فإذا كانت الفئات الاجتماعية والإتنية كلها تنضوي في إطار المجتمع الإسلامي العربي الذي تهيمن فيه العقيدة الإسلامية، فهل تبقى مهمة تفسير القرآن والحديث (السُّنَّة عموماً) منوطة بمن يعلن انتماءه للإسلام عقيدياً فحسب؟ ألا يصح القول بإناطة هذا التفسير أيضاً بمن يعلن انتماءه للإسلام سوسيوثقافياً، وذلك بحكم انضوائه في المجتمع المذكور؟»[3].

٢ ـ الخلط بين الفقه والدراسات الأدبية والنقدية:

هدف القراء المعاصرين من خلط الفقه بغيره من الدراسات الأدبية والنقدية والتاريخية تمكين أصحاب هذه الفروع من نقد الفقه وتحرير الفتاوى والأفكار والرؤى، وقد مهد نصر أبو زيد لهذا الخلط بالدعوة إلى ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها، وقلده من صغار القراء من يرى أن الناس يقدرون على التحليل والتركيب، ولا يحتاجون وصاية[4].

وتتناقض آراء نصر أبو زيد بين دعوته للخلط بين الدراسات الفقهية المتخصصة والدراسات الأدبية تمهيداً لفتح النص الشرعي أمام كل المثقفين، وبين استهجانه للخلط بين الخطيب الواعظ والعالم[5].

وإنكاره لهذا الخلط صحيح فليس الواعظ أو من أوتي حظاً في الخطابة والبيان

---

(١) جدل الأصول والواقع ٥٠٥.

(٢) ينظر: لبنات ١٤٢.

(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٠٦.

لكنه في سياق آخر يقول عن ضرورة التخصص: «إن لكل علم موضوع بحث ومنهجاً في البحث واستراتيجية بحثية، إضافة إلى أنه يضع لنفسه أهدافاً وغايات تتوافق مع الإمكانات المتاحة في المدى المنظور والآخر البعيد».

ينظر: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ١٥٠.

(٤) ينظر: مفهوم النص ١٨، وينظر: القرآن من الهجر إلى التفعيل ٢٨.

(٥) ينظر: مفهوم النص ٢٦.

يصلح أن يكون قارئاً للنصوص الشرعية مستنبطاً للأحكام منها، لكن لماذا تنتهي كل قوانين المعرفة إذا كان قارئ النص الشرعي غير متخصص كأن يكون خطيباً واعظاً أو باحثاً في مجال الفلسفة أو التاريخ أو الهندسة أو النقد!!

إن واقع القراء المعاصرين يؤكد أنهم لم يبقوا للتخصص معنى يُذكر، فلم يتركوا من أصول العلوم الشرعية باباً إلا ولجوا فيه، يضربون الآيات بعضها ببعض، ويخترعون ويؤلفون، وينفون ويثبتون، ويقرون وينكرون، بلا منهج ولا دراية ولا رواية، قال ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾﴾ [الحج: ٨]، وقال ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

لقد كانت هذه السمة الفارقة للقراءات المحدثة موضع اهتمام جميع من كتب عن هذه القراءات على سبيل الرد تقريباً، ولا فائدة من التنبيه على أن القوم مشتغلون بالهندسة والفلسفة والآداب وعلم النفس والقانون، وليسوا مختصين في الدراسات الإسلامية؛ لأن توسع دائرة هذه القراءات وجذبها لطلاب الشهرة وعشاق الأضواء كفيل بظهور قراء يحملون شهادات عالية في الدراسات الشرعية يسيرون على خطى القراءات المحدثة وينافحون عنها، فضلاً عن دخول بعض الباحثين الشرعيين تحت أضاليلها وإن بمؤثرات مختلفة، والسابقة الاستشراقية تؤيد ذلك.

أما عناء القوم في القراءة والتأليف فلا وزن له في الفكر الإسلامي فليس الاجتهاد «بذل الجهد كيف كان.....، كما أن المجتهد في الأحكام الشرعية بغير أدلتها المنصوبة عليها ليس بمجتهد»[1].

وإذا كان القراء الجدد يقولون إنهم يتبعون المنهجية العلمية الحديثة في التعامل مع النص تفكيكاً وتحليلاً، فإن المنهجية إذا كانت علمية وحديثة ومجربة يكون من لوازمها الأمانة والضبط في النقل، والإنصاف في الحكم.

والمنهجية ترد مزاجية الاقتباس وبتر السياقات، والنقل غير المشروع، كما تأبى محاكمة النصوص الصحيحة اعتماداً على نصوص مكذوبة، وبعبارة أخرى توجب احترام المناهج العقلية المؤسسة في نقل الحديث النبوي وتفسير النص والاستنباط منه وفق قواعد علمية لا يختلف فيها، وكل ذلك أفلست فيه القراءات المعاصرة بما تشهد به النماذج المبثوثة في ثنايا هذا التحرير.

---

(١) الذخيرة، القرافي ٢/ ١٢٣.

النسخة الغربية في شرط الخبرة:

تتكرر صور استنساخ تجربة الغرب مع نصوصه في جل أعمال القراءات المعاصرة، وهم في قفزهم على شرط الخبرة في قراءة النص الشرعي يتصورون أن احتكار رجال الكنيسة لتفسير النصوص وشرحها وبيع صكوك الغفران، والحديث عن الجنة والنار، هو نفس ما يقوم به الفقهاء والأصوليون والمفسرون في الإسلام!

ويتوهمون أنهم يقومون بذات الفعل الذي قام به كل مشاهير النهضة في أوروبا لما قاوموا سلطة الكنيسة، ودعوا الجميع لقراءة النص وتأويله، وهذا ما جعلهم يقولون إنه في الأديان «دأبت فئة مخصوصة في كل ديانة على القيام بقراءة النص الديني، وتحديد قواعد لعملية القراءة، وضبط من له أهلية القراءة، غير أن ما يسم العصر الحديث هو فقدان المشروعية لذلك الاحتكار»[1].

وأخيراً فلعل تلك الحقائق جلية يعرفها القراء المعاصرون، لكنهم عاجزون عن القيام بخطوة إلى الوراء؛ لأنهم لو فعلوا لعُدَّ ذلك تراجعاً عما نهضوا للقيام به من نقل التجربة الغربية بكل معضلاتها، لا سيما ومنهم في شرط الخبرة تبع لاسبينوزا Spinoza الذي قرر أن «التعاليم الدينية تعاليم عملية بحتة لا تعاليم نظرية، وأنها سهلة الفهم لا تتطلب ذكاء خاصاً أو استعمال محك فلسفة ما لإبرازها»[2].

---

(١) إسلام المجددين ٤٥، وهذا الذي نقلناه نصاً من إسلام المجددين من أكثر ما يتواصى به القراء المعاصرون، ويكررونه في كل زاوية، ونماذجه لا تكاد تحصى، ولك أن تقارن بين المنقول عن إسلام المجددين وقول عبد المجيد الشرفي في تقديمه لكتاب المنصف بن عبد الجليل الفرقة الهامشية في الإسلام، ص٩، «ليس القارئ العربي والمسلم عموماً متعوداً إذاً على أن يكتب في الدين غير الذين أهلتهم لذلك المؤسسة الدينية التقليدية».

(٢) نقلاً عن: الفهم والنص ٢٧.

المبحث الرابع

انعكاسات نقض قانون الخبرة

أدى إنكار القراء الجدد لمنهجية القراءة الفقهية إلى نتائج منها:

الأولى: الموقف من علماء الشريعة

لكل حضارة قادة مؤسسون، تحفظ الأجيال سيرهم وترفع أسمائهم؛ وفاءً لما قدموا من المعارف وحفظوا من العلوم، أو بلغوا من الفضائل، واعترافاً بما كان لهم من السبق، وليس في التاريخ أمة انتقصت مفكريها وعلمائها؛ لأن ذلك عقوق ذميم، ترده العقول الصحيحة وتمجه الفطر السليمة.

وفي عرض سمات القراءات المعاصرة لا بد من الوقوف على موقفها من علماء الإسلام، لا سيما فقهاء الشريعة، واللافت في هذا العرض أن القراء المعاصرين لم يقتدوا بالغرب في هذه السمة، ولم يتأثروا بموقفه من مفكريه ومثقفيه وأدبائه وفلاسفته؛ إذ كان في الغرب عظماء لم تهمل ذاكرة الثقافة الغربية أحداً منهم بل أرخت حتى لرذائلهم[1].

وأعلام الفقه الإسلامي صناع حضارة، وحماة انتماء، وحراس فضيلة، ودعاة مجد ونهضة، سيرهم واضحة، صحائفهم مضيئة، إبداعاتهم حاضرة، فضائلهم ظاهرة، خدموا الفقه وأصوله والتاريخ والآداب واللغة، ساندوا النهضة العلمية، ونظَّروا

(١) تراجم مشاهير الغرب مزودة برذائل بعضهم فالفيلسوف الفرنسي (ديكارت) Rene Descartes (١٦٥٠م) كان مقامراً محترفاً، وله ابنة من الزنا، وكان (بنيامين فرانكلين) Benjamin Franklin (١٧٩٠م) عاهراً خلف عدداً من الأبناء بالزنا، و(فولتيير) Voltaire (١٧٧٨م) عاش ١٥ عاماً مع عشيقته (دي شاتيليه) في قصر سيري، ومعاصره (جان جاك وروسو) Rousseau (١٧٧٨م) كان انتهازياً تحول لأجل المادة من الكاثوليكية إلى البروتستانتية، وكان يسرق من يعمل لديهم، وعاشر (تيريز دي فاسير) معاشرة الأزواج، وأنجب منها خمسة أبناء، أودعهم ملجأ اللقطاء، وتيريز هذه كانت خادمة في الفندق الذي كان يقيم فيه بباريس!، وكتب الفيلسوف الفرنسي (فوكو) Foucault (١٩٨٤م) عن الجنس والمثلية ثم طبقه في الواقع فأصيب بمرض جنسي خطير أدى إلى هلاكه.

ينظر: الإلحاد في الغرب ٦٠، ١٨٦.

لطرائقها، وسيجوها بأخلاق الإسلام، قاوموا الاستبداد والإفساد، أصلحوا السياسة والقضاء، وجهوا مسار الاقتصاد، نصروا المظلوم، واسوا الضعيف والمسكين من واقع تطبيقهم للأحكام، نشروا الإسلام، بلغوا الرسالة، حفظوا الثغور، قاوموا المحدثات، أبدعوا في التأليف وخلفوا لنا ثروة من المصنفات ليس لأمة من أمم الأرض مثلها، هذا الذي نعرفه عنهم ويعرفه كل منصف.

ويظهر بوضوح في مقالات القراء المحدثين اهتمامهم بتصغير علماء الشريعة في أشخاصهم ومصنفاتهم، والحط من منزلتهم في التاريخ، وتبدأ مسيرتهم تلك من الصحابة ﷺ فيطعن بعضهم في أبي هريرة ﷺ ويعده شخصية مجهولة يستبعد أن تصح لها رواية الحديث عن النبي ﷺ[1].

وأبو بكر الصديق ﷺ قاتل المرتدين «لعدم اعترافهم به خليفة للمسلمين» والجهاد في سبيل الله تحول «إلى فرض ديني نظر له الفقهاء واعتبروه واجباً» وكذلك «نسبوا الأقوال إلى النبي لتبرير المواقف»، وللدفاع عن حجية السُّنَّة «استندوا إلى تعديل الرواة ضمن علم الجرح والتعديل» ولجأ الفقهاء أيضاً إلى «الحيل لتعطيل الحدود ودرئها بالشبهات» وتبجيل الفقهاء من رسم المؤلفات المتأخرة[2]، وابن عباس ﷺ شخص غير مؤتمن، نهب أموال الفيء لما ولاه علي، ووضع أحاديث خرافية نسبها للنبي ﷺ[3].

تلك رؤيتهم للصحابة، ومن المعلوم أن «أول هذه الأمة هم الذين قاموا بالدين، تصديقا وعلما وعملا وتبليغا؛ فالطعن فيهم طعن في الدين، موجب للإعراض عما بعث الله به النبيين»[4].

أما من بعد الصحابة فالبخاري لم يكن أميناً في نقل ما تبقى من حديث التيمم الذي رواه عمار بن ياسر[5] وخالفه عمر بعد ذلك[6]، ولم ينقل هو ومسلم أحاديث عن بني

---

(١) تراجع مطاعن عبد المجيد الشرفي في أبي هريرة ﷺ التي ينقلها بتأييد عن أبي رية في: تحديث الفكر الإسلامي ٢١، ٢٢؛ وذات المطاعن نشرها عبد الرزاق عيد في: سدنة هياكل الوهم ٦٣، ٦٥، فهو يرى أن أبا هريرة ﷺ مضرب المثل في الكذب، ولاه معاوية ﷺ ولاية المدينة مكافأة لتعاونه الأمني الداعم للسلطة بوضع أحاديث لذلك الهدف!؛ ومثله في: الزندقة والزنادقة ٨٩.

(٢) تنظر تلك العبارات في: إسلام الفقهاء ٦، ٢٦، ٣١، ٤٢، ٥٨، ٩٢؛ وينظر في تحليل موقف أبي بكر ﷺ من الردة: القرآن والتشريع ٤٧.

(٣) ينظر: سدنة هياكل الوهم ٧٤، وما بعدها.

(٤) منهاج السُّنَّة النبوية ١/ ١٨.

(٥) عمار بن ياسر بن عامر، المذحجي، العنسي، من السابقين إسلاماً، هاجر إلى المدينة، وشهد بدراً وأُحداً والخندق وبيعة الرضوان، قتل يوم صفين.
ينظر: الاستيعاب ٣/ ١١٣٥؛ أسد الغابة ٤/ ١٢٢؛ الإصابة ٤/ ٤٧٣.

(٦) ينظر: في الائتلاف والاختلاف ١٥٧.

أمية مداراة للعباسيين[1].

ومن أسئلة القراء المعاصرين قولهم لماذا يلقب العلماء بالأئمة، ولماذا هؤلاء الأئمة كلهم؟ ولماذا يمدحون ويثنى عليهم، ولماذا تكثر العمائم وتقل العلوم؟ أليس تضخيم المؤلف يضر بالنص؟[2].

ويعرفون المتلقي بالفقهاء تعريفاً مزورا. . . فهم رجال دين، وحملة عمائم يتسترون وراء العلم لتأكيد سلطتهم، وينافقون ويزايد بعضهم على بعض!

والفقهاء عجزة يستغلهم النظام السياسي لإضفاء الشرعية على الحكم، يقيمون معركة في الهواء، مواقفهم تكشف عن ذاتية فارغة نرجسية لا ترى غير المصالح[3]، ويقول أحدهم إن الشافعي ألف الرسالة بدافع سياسي لتدعيم سلطة الدولة العباسية!!

ويقول عن أسباب مبادرة الاتجاه السني للتأليف الأصولي قبل الشيعة: «إسراع أهل السُّنَّة في التشريع من أجل تثبيت الأمر الواقع، وتثبيت الفكر الأصولي لصالح السلطة القائمة، كما فعل الشافعي في الرسالة بعد سقوط الأمويين»[4]، والشافعي أيضاً لما وجد النصوص القرآنية لا تفي بالأحكام رقى السُّنَّة إلى درجة الحجية، وتنظيره الأصولي يفتقر إلى التدقيق والتنظير والترتيب[5].

وفي موضع آخر يطلق على العلماء (فقهاء الحيض والنفاس) وهدف الفرقة الناجية تدعيم السلطة دفاعاً عن النظام القائم[6]، ويحمل أحدهم الفقه أوزار السياسة فيرى أنه «. . قبل أن ينقضي قرن واحد على نشأة علم الفقه كان هذا العلم قد أصبح دعوة إعلامية سافرة للتعايش مع الإقطاع، وكان الإسلام قد خسر نصف قواعده بشهادة مصدق عليها من فقهاء الإسلام»[7].

ويرى أيضاً أن الفقيه الذي سماه (رجل الدين) «لا يصحح كلام الناس، بل يلغي حقهم في الكلام»[8]، أما جهود الغزالي في معركته مع الفلاسفة فما كانت إلا «لتوفير الغطاء الشرعي لحكم السلاجقة الذين كان الاسماعيليون يتربصون بهم»[9].

(١) ينظر: سدنة هياكل الوهم ٢٨.
(٢) بث حنفي هذه التساؤلات في كتابه: من النص إلى الواقع ١/٢٨، ٢٩.
(٣) ينظر: التراث والتجديد ٢٨.
(٤) من النص إلى الواقع ١/٢٤٦.
(٥) ينظر: لبنات ١٣٨، ١٣٩.
(٦) ينظر: من النقل إلى الإبداع ١/١٤، ١٨.
(٧) الإسلام في الأسر ٥٤.
(٨) الإسلام في الأسر ٦١.
(٩) الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير ٨٢؛ وينظر: بنية العقل العربي ٤٨٧.

وينقم القراء الجدد على الغزالي تضييق الخناق على الفلسفة، ويعتبرون عمله هذا انتكاسة للعقل الإسلامي، في حين يصف أحد المستشرقين عمل الغزالي بأنه: «غارة تستند إلى أصول عامة، وتقوم على دراسة عميقة»[1].

والغزالي عند آخر هو السادن الأول لهياكل الوهم الفقهي، وهو أول من أدخل العقل في غيبوبة، والخطاب الفقهي بالجملة خطاب وعظي ساذج، خادم للسلطة؛ كهنوتي يثبت القداسة للقرآن، و«.. المكتبة الفقهية الإسلامية يمكن اختصارها إلى كتاب واحد» وكان ابن تيمية يستعيد أخلاق التقشف والبدوية في مواجهة الحضارة[2]، والفقهاء في العصر العباسي عند الجابري خصوم الفلسفة يستمدون سلطتهم من مناصرة الدولة والسير في ركابها!![3].

ويضيف حنفي القول بأن الغزالي قضى على العلوم العقلية، وقطع صلتها بالوعي الثقافي مما هيأ للعلوم العقلية الغربية لتحل محلها[4].

أما شحرور فيقول ساخراً: «كما كان عند اليهود والنصارى أحبار ورهبان، صار عندنا ما يسمى السادة العلماء (المشايخ»)[5].

وأركون يرى أن الفقهاء تلاعبوا بالخطاب النبوي من خلال تفسيره وتأويله لخدمة التوجهات السياسية، والفقهاء شكلوا هيئة تسيطر على الأرثوذكسية مثل الكهنة في الكنيسة المسيحية، ويعملون على خلع الشرعية للأنظمة السياسية، ويحاولون الحفاظ على امتيازاتهم بصفتهم مديري القيم الدينية[6].

وفي ٢٣/ ١/ ١٩٨٩م ألقى أركون محاضرة في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بفرنسا، وتحدث كعادته عن كلاسيكية الفقهاء المسلمين، وأنهم سبب فرقة، وأنهم يتحكمون بالنصوص، فرد عليه المستشرق (روجيه أرناليدز) Roger Arnaldez، ومن جملة مناقشته لأركون في الموقف من الفقهاء وعطائهم العلمي قوله: «هؤلاء الفقهاء كانوا نشيطين جداً، وأنهم حركوا النصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جداً عليك يا أركون أن نجد فيها

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ت.ج.دي بور) ٣١٧.

(٢) ينظر: سدنة هياكل الوهم ٦، ٨، ١٣، ١٨، ٣١، ٦١، ١٣٩.

(٣) ينظر: بنية العقل العربي ٤١٧.

(٤) من النص إلى الواقع ٢/ ٤٥.

(٥) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٤٧٩.

(٦) ينظر لأركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٢١٢؛ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ١٣٦، ١٧٥؛ ونفس المضمون تكرره ناجية الوريمي في: الائتلاف والاختلاف ١٤، ١٧٤.

شيئاً آخر جديداً غير الذي وجدوه»[1].

فهل كان أركون جاهلاً بتلك الحقائق حتى بصره بها Arnaldez؟، وترى نائلة السليني أن الفقهاء اخترعوا النسخ لإقامة علاقة بين النص والفهم المسلط عليه[2]، ويكرر ذلك حمادي ذويب مع اختلاف التعليل؛ إذ يرى أن اختراع النسخ كان لفض إشكاليات جمع المصحف وتوثيقه، والهروب من حقيقة السور والآيات التي تم تغييبها عن المدونة القرآنية.

ولما تحدث في موضع آخر عن خبر الآحاد قال: «تأسيس مشروعية خبر الآحاد تقترن بحاجة الفقهاء إلى استمداد الأحكام الشرعية لاحتواء النوازل المستجدة في الواقع. . . . وعلى هذا الأساس كان خبر الآحاد ملاذ الفقهاء والأصوليين لتشريع حاجاتهم الدينية والدنيوية»[3].

وتكشف نائلة أن القواعد الفقهية ملجأ الفقيه كلما أعضله تشريع في مسألة من المسائل[4]، ومن عرف علم القواعد الفقهية نشأة ومضموناً تبين له كذب هذه التهمة التي تحقر علماً من أجل علوم الإسلام وأرسخ معطيات الفكر وأقوم مسالك العقل والنظر، ثم تصوره لتجعل منه مسخرة مارسها الفقهاء يضحكون بها على العقول؛ فالجميع في نظرها مغفل، الفقيه الذي يبحث عن المخارج بالقاعدة، والمتلقي الذي صدقه خلال تلك القرون الخالية.

وكان يسعها نقد القواعد الفقهية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، وإثبات تناقضها إن قدرت على ذلك، وهو أجدى لها وأنفع من عدها حيلاً للهروب من المعضلات، هكذا بلا دليل.

ويرى آخر أن الفقهاء اعتبروا كل جديد بدعة ومروقاً من الدين القويم، من خلال تأويل تسيطر عليه أقلية تدعي امتلاك المشروعية، ورسالة الشافعي شدت محاولات فهم النص إلى إطار ضيق[5].

والفقهاء عند الصادق بلعيد «. . . وضعوا تشريعاً يختلف عما جاء به القرآن الكريم من أحكام، وذلك بتقويلهم لها ما لم تقله، أو بتقويلهم لها غير ما تقول، أو بتقويلهم لها أكثر مما تقول، فوضعوا التشريعات المدققة والمدونات المطولة ونسبوها من غير

(١) تنظر مناقشات وردود في الملحق (٢) لكتاب: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ٣٢٦.
(٢) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ٥٧.
(٣) ينظر: جدل الأصول والواقع ١٥٢، ٢١٦.
(٤) ينظر: تاريخية التفسير القرآني ٨٣.
(٥) ينظر: إسلام عصور الانحطاط ٦١، ٧٨.

وجه إلى القرآن الكريم»[١]، ويرى أنهم «. . . اغتصبوا الأحكام القرآنية وأمالوها في اتجاه اختياراتهم ليسدلوا عليها مشروعية دينية مشبوهة وعذراً مكذوبا» و«يستعملون كل الخدع اللغوية لإفراغ هذه الآيات من أحكامها الواضحة» وجعلوا الأحكام «عنصر تعطيل وتحجر في المجتمع الإسلامي»[٢].

أما عبد المجيد الشرفي فيرى أن الفقهاء والمفسرين والمحدثين لعبوا دور السلطة الكنسية المحددة للإيمان القويم والمشهرة بالمخالفين، ويطلق عليهم الفقهاء التقليديين[٣].

والرسالة في نظر أحد تلامذة عبد المجيد الشرفي فقيرة إلى التنظير والتدقيق والتفصيل والترتيب المنطقي وفيها ثغرات منهجية بسبب الثقافة الشفوية للشافعي[٤].

ويرى تلميذ آخر أن علماء الحديث استخدموا الجرح والتعديل لتصفية مخالفيهم في التوجه العلمي أو المذهبي أو الاعتقادي[٥]، والمحدثون هم الذين جعلوا الصلاة الوسطى هي صلاة العصر؛ لذلك عدلوا الأحاديث لجمع المعنيين في معنى واحد، والفقهاء هم من اخترع آليات الجمع بين الصلاتين وقصر الرباعية منها[٦].

أما أحكام الحجاب وستر العورات وآداب وأحكام علاقة المرأة بالرجل فهي من وجهة نظر قراءات التحليل النفسي من صنع الفقهاء الذين قيدوا «عبر التاريخ الحزين المرأة بالتبخيسات والنقائص والخرافات الدينية الوثنية»[٧].

ولم يكتف القوم بإطلاق التهم بل بذلوا جهداً معلناً في الانتقاء من كلام الفقهاء ما يرون فيه وسيلة للتنفير من الفقه وأعلامه، وتحقير أعمالهم وإنكار إبداعاتهم، وفي ذلك يرى نصر أبو زيد أن جهود القراءة الفقهية خلال الأربعة عشر قرناً الماضية تمثلها قوى في الواقع الثقافي والاجتماعي هي في حقيقتها «توجيهات تحافظ على الأوضاع الاجتماعية المتردية وتساندها»[٨].

---

(١) القرآن والتشريع ٣٢.

(٢) القرآن والتشريع ١٠٣، ١٠٩، ١٢١.

(٣) ويضرب مثلاً على احتكار العلماء للحقيقة بموقفهم من الحلاج وابن شنبوذ وابن رشد والسهروردي. ينظر كتابه: الإسلام والحداثة ٢٣؛ وينظر: تحديث الفكر الإسلامي ١١؛ ونفس المعنى أعاده تلميذه عبد الرحيم بوهاها في: الإسلام الحركي ١٩.

(٤) ينظر: جدل الأصول والواقع ٤٤.

(٥) ينظر: إسلام الفلاسفة، منجي لسود ١٩.

(٦) ينظر: الإسلام في المدينة ١٦٤.

(٧) التحليل النفسي للذات العربية ٥١.

(٨) مفهوم النص ١٠.

ونصر أبو زيد لا يقصد كل القوى فالباطنية الصوفية والعقلانية المعتزلية ليست من تلك القوى التي تساند الأوضاع المتردية، كيف وابن عربي عنده الشيخ الأكبر، ولا يكاد يذكره إلا بوصفه هذا، مع الطرق المتتابع على عظمة فكره وغزارة معارفه وصعوبة الإحاطة بعلومه التي ما وصل إليها أبو زيد إلا بتفرغ دام سنتين في أمريكا، بعد مراحل تواصل متفرقة[1]، وابن عربي عنده هو الذي «ما زال قادراً على مخاطبة عالمنا، فقط لو أحسنا الإنصات لما يقول»[2].

ولك أن تقارن بين الشافعي الذي لا يختلف في عدالته وفضله وإمامته وهو في قراءة أبو زيد عميل سلطة ألف الرسالة تقرباً لها، وبين ابن عربي الذي هو عند القارئ نفسه العارف الذي لا يقترب من الحكام إلا لمصالح العامة، وصاحب التجربة الروحية الراقية والممثلة للقطب الثاني للفكر الإسلامي[3]، وكذلك شواذ الفرق عظماء بالجملة!

ويعتقد سامر الإسلامبولي أن التقدم مرهون بنبذ ركام التعتيم الذي أحيط بالنص من قبل الفقه القديم[4]، ويقول مقارناً بين علمه وجهل عظماء الأمة من الفقهاء والأصوليين والمفسرين: «فالمجتمع الأول تعامل مع مجموعة من الآيات المتعلقة بالأحكام من حرام وحلال وعبادة، وهذه الآيات لا تتجاوز بضع مئات من أصل ستة آلاف ونيف؛ أي: بنسبة واحد على اثني عشر، وهذا الاستخدام هو ما كانت تسمح لهم بذلك أدواتهم المعرفية، أما القسم الأكبر من الرسالة فأدواتهم المعرفية لا تسمح بفهمها، وإذا كان الأمر كذلك فمن الطبيعي أن يأخذوا من الرسالة ما يفهمون، ويتركوا الباقي للمجتمعات الأخرى ليتفاعلوا معها حسب أدواتهم المعرفية»[5].

ويرى عبد المجيد الشرفي أن الفقه «لم ينجح في إرساء نظام تشريعي بالمعنى الفني الدقيق لهذه العبارة، بل كان مسؤولاً عن نمط من التعامل لئن كان عاملاً في تعديل التفاعل بين عناصر المجتمع فإنه كان يقوم على الثقة ذات الصبغة الأخلاقية لا القانونية»[6].

والفقهاء المعاصرون في تصوير خليل عبد الكريم مرازبة وسدنة التجمد والجمود

---

(١) ينظر: هكذا تكلم ابن عربي ١١.
(٢) هكذا تكلم ابن عربي ١٣.
(٣) ينظر: هكذا تكلم ابن عربي ١٢٩.
(٤) ينظر: المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ١٥.
(٥) المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ١٤، ١٥.
(٦) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ١٤١.

والنفور من أي تجديد وأصحاب مصالح يدافعون عنها[1].

وللخلاص من سيطرة الفقهاء على النص يجب نبذ قراءاتهم وحصرها في زمنها، وهذا يصنع حاجزاً بين الجيل المعاصر ومدونات الفقه وأصوله؛ لأن الاقتراب منها دون حداثة وتنوير وتفكيك وتحليل وقراءة معاصرة معناه الاقتراب من التخلف.

وفهم السلف بتعبير الجابري إحدى سلطات القراءة الفقهية إلى جانب سلطة اللغة وسلطة التجويز، وهذه السلطات الثلاث هي التي شكلت العقل العربي منذ عصر التدوين إلى عصر القراءة الجديدة للجابري[2].

وينفر البعض من التراث فقهاً وتفسيراً وأصولاً بعبارات تتقمص الموضوعية في البحث لتحقيق التجديد، إذ يرى أنه «يتوجب علينا أن نبقي التراث في موقعه، وأن ننظر إليه من موقعنا، أما حين نأتي به إلى موقعنا فإننا نعود نحن إلى موقعه»[3]، وهذا كلام بديع لو جرد من آلات الهدم الشامل.

والأمثلة كثيرة، على ضرر هذا التخليط وخطره على الثقافة الإسلامية ونقل هذه الصورة عن الفقه يؤثر لا ريب على الناشئة البعيدين عن محاضن الثقافة الشرعية، وإن كان لا يؤثر على من عرف الفقه ورجاله وتاريخه.

وأي صورة يرسمها القراء المعاصرون عن فقه كله عندهم زور، وفقهاء في أبشع ما يكون عليه الإنسان من الانتهازية والسوء والغباء، والعمى والعمالة والتخلف والجهالة؟

فقهاء شخصياتهم مجهولة، يذبحون الرقاب رغبة في الملك، ينسبون أقوالاً للنبي ﷺ، يغتصبون الأحكام، كذبوا على التاريخ بعلم الجرح والتعديل، أصحاب حيل، لا أمانة لهم، نهابون، منافقون، وضاعون، سدنة هياكل الوهم، مرازبة، سدنة جمود، يقومون بدور الأحبار والرهبان، مؤلفاتهم مكرورة يمكن اختصارها في كتاب واحد، لا يدققون ولا يحققون، بخسوا حق المرأة، فقهاء حيض، خطابهم وعظي ساذج!!

تلك صورة الفقه والفقهاء في فكر القراءات المعاصرة، وتلك ألفاظهم بغير تصرف، وقفنا على ما يقرب من عشرين نموذجاً من نماذج الصف الأول من كتابها، أما الصف الثاني الذي يقف فيه الكثير من الصحفيين والإعلاميين والقصاص والرواة وصغار النقاد، وطلاب الشهرة وهواة التقليد، فكلامهم عن فقهاء الإسلام سلق بألسنة حداد، لا يكاد يحصى ولا يستقصى.

---

(١) ينظر: العرب والمرأة ٧.

(٢) ينظر: بنية العقل العربي ٥٦٠، ٥٦١.

(٣) تجديد فهم الوحي ٣٢.

ومع ذلك يقولون إنهم يجددون، ويعملون على تبوئة الثقافة الإسلامية لتستفيد من الثقافة الغربية، ولا يكرهون التراث ولا يقولون بالقطيعة معه؛ فهم فقط يريدون إعادة قراءته ليس إلا ذلك؟

وفي صريح القول أحياناً وفي لحنه أحياناً أخرى ما ينفي ما قالوا، وفي الواقع ما يكذبه فليس ثمة باحث منصف يقبل زيوف هذه الأوصاف، أو يرضى بحجب شموس تلك الأعلام وقد اطلع على جهد علم واحد من أعلام الفقه أو الأصول أو التفسير أو غيرها من المعارف الإسلامية.

وهل في وسع من تأمل في طرف من بدائع الفقه وصنائعه وجوامع الأصول وروائعه إلا الوقوف بإكبار وتقدير أمام علوم نظمتها أقلام في الذروة من البيان والحكمة وبعد النظر وحسن الرصف والعرض وجودة التأليف وصحة النقل وأمانة البلاغ وصدق البلاء، ولم تبلغ تمامها إلا بكد الذهن وسهر الليالي وصلاح النية وعلو الهمة حتى وصلنا من علومهم ما صحت به الحياة وقامت عليه الحضارة.

أيصدق عاقل أن يصح هذا السوء كله في حملة الشريعة الذين جاهدوا في الله، وحفظوا كتابه وسُنَّة نبيه، وأصلوا الأصول، وقعدوا القواعد، وفرعوا الفروع، وكتبوا ونظموا على أسلاك الجوهر كرائم العقول وأبكار الأفكار، وبهم وصلنا الدين محفوظاً بأمر الله الذي قيض في كل خلف عدول هم مصابيح الهدى في كل جيل.

الثانية: التشغيل الذرائعي لبعض مفردات المنهج الفقهي

أولاً: ذريعة نقد متون الحديث النبوي

المقصود بالمنهجية الذرائعية هنا مجموعة البنود المستوحاة من المنهج الفقهي للبلوغ بها إلى نتائج مرتبة سلفاً بعد سلخها عن مفاهيمها في الحقيقة، وأهم تلك البنود نقد متن الحديث النبوي، وتصنيف السُّنَّة إلى تشريعية وغير تشريعية، وفقه المقاصد وفقه المصالح، وهي كما ترى موضوعات من الطراز الرفيع العميق؛ لذلك ننبه إلى أن الحديث عنها سيكون على سبيل الرمز والإشارة.

ذريعة نقد متون الحديث:

نقد المتون في منهج المحدثين علم من علوم الحديث لا يتقنه كل أحد، وسلامة

المتن شرط من شروط قبول الحديث، قال ابن القيم: «وقد عُلم أن صحة الإسناد شرط من شروط صحة الحديث، وليست موجبة لصحته؛ فإن الحديث إنما يصح بمجموع أمور منها صحة سنده وانتفاء علته، وعدم شذوذه ونكارته، وأن لا يكون راويه قد خالف الثقات أو شذ عنهم»[1].

وتعد مسألة نقد متون الحديث من مداخل القراء الجدد الذين رأى فريق منهم إرجاء إنكار السُّنَّة مصدراً للتشريع، وهي من أخطر مسالكهم؛ لما تدعيه من إحياء أحد فنون علم الحديث، وهو دراسته من جهة متنه إلى جانب دراسة سنده التي حظيت باهتمام كبير قديماً وحديثا، وهي دعوى؛ لأنها جاءت كغيرها في سياق استنساخ النمط الغربي ومحاكاة مناهجه، ثم هي في كل أحوالها نتيجة جاهزة لبحوث المستشرقين[2].

ومعلوم أن نقد متون الحديث في الإسلام علم مؤسس بقواعد علمية دقيقة تظافرت عليها جهود أئمة أفذاذ، بذلوا نفائس الأعمار وزهر الساعات في خدمته بخبرة عززتها فضائل التقوى والإخلاص.

وأركون يعترف بفن النقد من حيث الأصل، لكنه يرى أن نقد المحدثين قديماً لم يشكل مراجعة شاملة لكل مجموعات الحديث النبوي[3].

ورأى عبد المجيد الشرفي أن ما قرره الشافعي من حجية الحديث النبوي يجب اليوم أن يحاط بضمانات لا تقتصر على السند وحده، بل تتعلق بالمتن الذي يجب أن يخضع للنقد[4].

ومن إفادات حسن حنفي في هذا الباب أنه بعد أن توج كبار النقاد الأوربيون في القرن التاسع عشر جهود مفكري الغرب السابقين أعلنوا التحول من نقد السند إلى نقد المتن، ومن نقد المصادر إلى نقد النص[5]، ولما أطلق سيد أحمد خان شعار نقد

(١) الفروسية، ابن القيم ٦٤.

(٢) ممن ادعا قصور المحدثين في نقد المتن واشتغالهم بالسند نيكولاس بي أجنايدس، وشاخت، وجولدزيهر، ووليم ميور، واسبرنجر، وكايتاني، وغيرهم، وعنهم نقلها سيد خان وإسماعيل أدهم، ثم توسع في ذلك القراء المعاصرون.

ينظر: اهتمام المحدثين بنقد الحديث، د. محمد لقمان السلفي ٤٦٧ ـ ٤٧١.

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ١٠٢.

(٤) ينظر: لبنات ١٤١.

(٥) ينظر: من النص إلى الواقع ٢/ ٥٨٧، ويحيل في الهامش رقم (٢) إلى: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين، أنسليم، و توماالإكويني) الأنجلو المصرية، ط. الثانية، القاهرة (١٩٧٨م)، ص/ ٣١ ـ ٩٩؛ وينظر: معالم الإسلام ١٧٢.

المتون كان هدفه إقصاء السُّنَّة المفسرة للقرآن والمبينة لمجمله والمقيدة لمطلقه والمخصصة لعمومه والمنشئة لأحكام شرعية ثابتة لم يذكرها القرآن؛ لينفسح أمامه مجال نقض الأحكام وردها؛ لأنه يقول بنقد متون الحديث وفق مقاييس عصرية، وعن دعوة خان لنقد المتن تساءل بعض الباحثين عن ماهية المقاييس التي لم يصرح بها خان؟ لأنه لم يقترح بدائل ولا وسائل[1].

وقيمة ذلك السؤال في دلالته على أن نقد المتن في علوم الحديث فرع اكتملت بحوثه التأسيسية، وقدم وسائل علمية أثبتت جدارتها في البحث والتحقيق، وأن دعوى نقد المتن التي تحملها القراءات المعاصرة معها منذ سيد أحمد خان الهندي إلى اليوم لم تكن إلا صدى لحركة الانتقال من نقد السند إلى نقد المتن في أوروبا، بحسب إفادة حسن حنفي آنفة الذكر، يدل على ذلك عدم تقديم رؤية واضحة عن وسائل القراءات المعاصرة لنقد المتن، ولذلك يتعذر موازنتها بقواعد نقد المتون التي أبدعها المحدثون في الإسلام، فهي تعرض كدعوى مجردة عن البرهان أو التجربة.

ويتعذر كذلك الوقوف على مواضع الوفاق والاختلاف مع منهج المحدثين في نقد المتون، أما الأحكام على المتون بالرفض فلا تكاد تحصر، فهذا حديث لا يعقل، وهذا لا يصح، وذلك يتعارض مع حقوق الإنسان، وآخر يتعارض مع مبادئ الرحمة، وآخر مع المساواة وآخر مع حرية التعبير، وآخر مع الدولة المدنية وآخر مع الديمقراطية، وما أشبه ذلك.

وكلها تؤول إلى سبب واحد هو عدم رضا عقول القراءات المعاصرة بالحديث، وهذا ما يقصدون إذا قالوا نقد المتن؛ لذلك عدوا نقد المتن من إبداعات المعتزلة لما أرادوا توجيه الحديث «.. من حيث الصدق والكذب في مطابقته للعقل لا للسند»[2].

وبالجملة فدعوى نقد المتون سمة من سمات القراءات المعاصرة لكنها تتصف بالغموض فالهندي أحمد خان أطلقها، ولم يشرح أسسها ولا وسائلها ولا موقفها من علم نقد المتون في علم الحديث.

ولما تلقفها أبو رية[3] في مصر ادعى نقد متون السُّنَّة بمنهج علمي حديث لا يفهمه من أنكر عليه، ومما توصل إليه في ذلك أن النبي ﷺ نهى عن تدوين الحديث،

---

(١) ينظر: مفهوم تجديد الدين ١٢٥.

(٢) الزندقة والزنادقة ١٣.

(٣) محمود أبو رية، كاتب مصري، اشتغل بالطعن في السُّنَّة النبوية، وبعث شبه المستشرقين في ثبوتها وحجيتها، ويعد كتابه أضواء على السُّنَّة المحمدية مرجعاً للعلمانيين ومن أطلقوا على أنفسهم (القرآنيين)، وله كتاب (أبو هريرة شيخ المضيرة) كله طعن في أبي هريرة حافظة السُّنَّة ببركة دعاء النبي ﷺ، توفي أبو رية سنة (١٩٧٠م).

والصحابة لم يكونوا عدولاً كلهم، وروايات أبي هريرة كذب؛ لأنه لم يصحب النبي ﷺ إلا سنة وتسعة أشهر، والرواية بالمعنى سببت أخطاء فادحة، وبناء على ذلك فلا سبيل البتة للثقة بالسُّنَّة كمصدر للتشريع!!(١).

ولا يخفى أن ذلك القول كله يتعلق بالثبوت أصلا، لكنه مع ذلك يخلطه بنقد المتن بغير مواد يمكن مناقشتها في ضوء علم نقد المتون بغض الطرف عن الاتفاق أو الاختلاف.

وهكذا بلغنا الحكم مجرداً عن أدلة وبراهين للقنوع به، وعلى نفس الخط توالت الدعوات إلى نقد متون السُّنَّة على طريقة الأسلاف ورفض الأحاديث التي تعارض العلم والعقل؛ فنحن اليوم «... في عصر العلم والنور وعصر البحث والتحقيق في كل شيء، والإحجام عن مواصلة طريق الأسلاف في التناول العلمي النقدي للتراث على أساس النقد العلمي الصحيح غير المغرض، والامتناع عن رد متون الأحاديث التي يثبت مخالفتها للقرآن أو للتاريخ أو للعلم أو للمنطق والعقل الصريح، والإصرار على صحة صدورها عن نبي الإسلام لا يعد دفاعاً عن السُّنَّة ـ كما يتصور أصحابه ـ بل يعد إلقاءاً للشباب النابه المتفتح في ظلمات الشك بأصل السُّنَّة، أو ربما في أصل الدين وأساسه»(٢).

وإذا كان الأسلاف قد نصبوا منهجاً محكماً للحكم على المتن، وجعلوا من شروط الناقد للمتن التمرس الطويل في متون الحديث النبوي حفظاً ودرسا حتى تتكون عنده ملكة يميز بها بين كلام النبي ﷺ وكلام غيره، فحكموا على أحاديث بالصحة فجاء اليوم من ردها بذرائع مختلفة، وهو في عمله هذا ليس من أهل الفن، ولا من المتمرسين في علم الحديث، ولا المصاحبين للمتن لا دراية ولا رواية، ولا علم له بمنهج نقد المتن فكيف يقبل منه؟(٣)

---

(١) ينظر تحليل للكتاب مع الإشادة به في: الإسلام والحداثة ٩٧، وما بعدها.

(٢) نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث ١٧٣؛ وينظر في ذات المحتوى: الإسلام المعاصر ٤٠.

(٣) لم تقدم القراءات المعاصرة منهجاً في نقد المتون، ولا يصح أن يقوم به من أعيته السُّنَّة حفظاً أو فهماً، ولا صحة لما تردده عن قيامها بتفعيل فنونه اليوم، ولا جديد لديها فيه، فقد وضع المحدثون قواعد متينة لنقد متن الحديث، ووقف كبار الأئمة على كل نصوص السُّنَّة، وقرروا أنه لا تلازم بين السند والمتن من حيث الصحة، وميزوا بين المتن المضطرب والمتن الصحيح، وسموا في المتون المدرج وهو ما دخل على نص الحديث من كلام الراوي أو كلام غيره، فظهر كأنه من كلام النبي ﷺ، وسمو المُصحَّف، وهو ما كان في رسمه ما يغير دلالة الكلمة، وبحثوا في زيادة الثقة، وهي زيادة كلمة أو جملة يرويها الثقة، ووزنوا النص بمقاييس اللغة فكشفوا ما فيه لحن أو ركة أو ضعف في الصياغة، أو قصور في الدلالة على المعنى، وأخرجوه من دائرة القبول؛ لاتفاقهم على فصاحة النبي ﷺ، ودرسوا موافقة الحديث لصريح القرآن وانسجامه مع بقية نصوص السُّنَّة، وتوافقه مع العقل السليم، ودرجة قبول المبهم منها للتأويل بضوابط التأويل المحكوم =

وأبرز ما تستند إليه القراءات المعاصرة في نقد متون السُّنَّة موضوع خبر الآحاد، وما افترضوه من حالة مخالفته لموجبات العقول إضافة إلى كونه ظني الثبوت[1].

ويعتبرون هذا البند مدخلاً لتحكيم العقل والهوى والذوق والمصلحة، وكل مسميات الانفلات والتمرد على النص النبوي، لا سيما ما رواه البخاري ومسلم؛ فلا يتردد بعضهم في القول بأن موقع الصحيحين في الفكر الإسلامي كأي تراث ديني مقدس أحيط بهالة من التقديس[2].

وتلك دعوى باطلة فلا أحد يقدس الصحيحين، لكن جرى عليهما عمل ضخم من المراجعة والنظر والفحص، وبموجبه أجمعت الأمة على تفوقهما في الصحة عما سواهما.

واللافت للنظر أن بعض القراء الجدد يتجاوزون نظراءهم في الاعتراف بعلم نقد المتون في الإسلام، وينظرون لنقد المتون وكأنهم من كشف عن جدوى هذا الفن، ويتعمدون إخفاء معالمه في المنهج الإسلامي للتعامل مع نصوص السُّنَّة، مشيدين بدور المعتزلة ومن معهم من المتكلمين في نقد المتون[3].

وتبعاً لذلك يكشفون أن «أوائل المتكلمين ينفردون بعملية فكرية أخضعت فيها متون الأحاديث المتداولة للنقد والمراجعة، مع عرضها على الممكن أو المفيد وغير المفيد في مستوى الوظيفة التي تنهض بها»[4]، يضاف إلى ذلك أن القراءات المعاصرة ترى في نقد المتن الذي دعا لإحيائه أبو رية منهجاً محدوداً؛ لأنه حارب الحديث بالحديث[5].

وهي تعبر بذلك عن ترجيحها لرد الحديث بمقتضى العقل وحده، من غير حاجة إلى النظر في أحاديث أخرى.

= بقواعد الشريعة ومبادئها وكلياتها ومقاصدها، فردوا النص الذي فيه وعيد شديد على أمر يسير، أو جزاء كبير على فعل يسير، واعتبروا ضرورة معرفة الرواية للأمر المشهور أو المتكرر عادة شرطاً في قبول المتن؛ فلا يعقل أن يتفرد بمثل ذلك واحد لا يكون معه غيره، ودرسوا العلل التي قد تصيب المتن فيقصر عن درجة الصحة في علم مستقل عرف بعلل الحديث، كما درسوا معرفة الاعتبار، وهو مقارنة رواية بروايات أخرى وعرضها على نصوص أخرى، والمتابعات، وهي ما وافق الراوي فيها راو آخر ممن يصلح أن يخرج حديثه، والشواهد، وهي المرويات المشابهة لمتن معين في لفظه أو في معناه، كما حصروا كل المفردات التي وردت فيها أحاديث موضوعة.

للتفصيل ينظر: المنار المنيف، ابن القيم ٥٠، وما بعدها؛ علوم الحديث، ابن الصلاح ٧، وما بعدها؛ اهتمام المحدثين بنقد الحديث، د. محمد لقمان السلفي ٣١٦، وما بعدها.

(١) ينظر في حجية خبر الآحاد: الفقيه والمتفقه ١/ ٢٨١؛ المسودة ٢٦٨.

(٢) ينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث ٣٥.

(٣) ينظر: في الائتلاف والاختلاف ١٩٦.

(٤) في الائتلاف والاختلاف ٢٤٢.

(٥) ينظر: إسلام المجددين ١٠٣.

وصفوة القول في ذريعة نقد المتن أن القراء المعاصرين يختصرون المسافات داعين إلى إحياء وبعث نقد المتن الذي غيب (في نظرهم) لحساب نقد السند، ولا يقدمون دليلاً على هذا التغييب، وقانونهم في نقد المتن ينفذ على أحاديث الغيب لأنهم يعملون لإمالتها مع عالم الشهادة، ويردون متوناً أخرى لعدم توافقها مع فكر الغرب وفلسفته، وأخرى لما يظنون أنها تخالف العلم، ومن نصوص الحديث التي يردونها أحاديث يجرونها على ظاهرها وهي مؤولة، وأحاديث يبترونها من سياقات زمانية ومكانية وحالية فيتوهمون ضعفها فيردونها كذلك.

نموذج نقد المتن عند القراءات المعاصرة:

مسألة بكاء الحي على الميت:

ملخص المسألة في القراءات المعاصرة:

خلاصة المسألة عند القراء المعاصرين أن النهي عن البكاء على الميت غير صحيح، ولا معنى للحديث الذي يكرره الفقهاء في باب الجنائز وهو قوله ﷺ: «**إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه**»[(١)] ودليل ذلك أن تعارض النصوص في المسألة يقضي بأن منها الصحيح ومنها الغلط لا محالة، وإن ورد في الصحيحين؛ لأن الصحابة بشر يقعون في الغلط فينقلون عن رسول الله ﷺ خلاف ما قاله، وهذا ما يؤكده نقد عائشة لقول عمر وابن عمر[(٢)]، لما روى عن النبي ﷺ قوله: «**إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه**»، فلما روي لأم المؤمنين عائشة بتلك الصيغة قالت: «يرحم الله عمر، لا والله ما حدث رسول الله ﷺ إن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال إن الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه».

النصوص التي قرأها المعاصرون في المسألة:

الحديث الأول: رواه عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه**».

الحديث الثاني: رواه ابن عباس عن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه**»[(٣)].

---

(١) صحيح البخاري ٢٣، كتاب الجنائز ٣٣، باب قول النبي ﷺ: «**يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه**»، برقم (١٢٨٦)؛ صحيح مسلم ١١، كتاب الجنائز ٩، باب: «**الميت يعذب ببكاء أهله عليه**»، برقم (٩٢٨).

(٢) ينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث ١٠٥ ـ ١٠٧.

(٣) صحيح البخاري ٢٣، كتاب الجنائز ٣٣، باب قول النبي ﷺ: «**يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه**»، برقم (١٢٨٧)؛ صحيح مسلم ١١، كتاب الجنائز ٩، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، برقم (٩٢٧).

الحديث الثالث: قال ابن عباس رضي الله عنهما: «فلما مات عمر رضي الله عنه ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله ﷺ إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه، ولكن رسول الله ﷺ قال: «**إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه**»، وقالت حسبكم القرآن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، قال ابن عباس عند ذلك: والله هو أضحك وأبكى»[١].

إسقاط المتن:

هذه القراءة تحكي تدليساً على المتلقي فالحديث المتفق على صحته باطل عندهم؛ لأن عائشة (حسب ما توهموا) رضي الله عنها ردته، وقول هؤلاء القراء إن في الصحيحين أحاديث باطلة، ثم إن الحديث يخالف العقل والشرع، والفقهاء بنوا أحكاماً باطلة بناءً على نصوص باطلة!

والحق أن الفقهاء درسوا حديث ابن عمر وحديث عائشة وتوصلوا إلى نتائج أهمها:

١ ـ اعتراض عائشة على ابن عمر في رواية الحديث أمر مقبول عقلاً ومنهجا، فلا يتصور أن تحفظ هي ولا غيرها كل السُّنَّة بحيث لا يفوتها منها حديث؛ فالسُّنَّة محفوظة بمجموع الصحابة لا بآحادهم، وبهذا يتقرر أن اعتراضها من واقع علمها، وليس تكذيباً لراوي الحديث ولا طعناً في عدالته.

٢ ـ الحديثان صحيحان ولا تعارض بينهما، فأم المؤمنين عائشة اجتهدت فرأت النص الذي رواه ابن عمر معارضاً لعموم الآية ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ورجحت خطأ السامع لما قابلته بما سمعته هي، وهذا لا ينفي ثبوت الحديثين من غير تعارض؛ فرواية ابن عمر مطلقة، ورواية ابن عباس عن عائشة مقيدة، وحمل البخاري المطلق على المقيد، وعنون للباب بقوله: (باب قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله إذا كان النوح من سنته)، وفي هذا الحمل تفسير منه للبعض المبهم في رواية ابن عباس بأنه النوح الذي يوصى به قبل الموت، ويؤيده أن المحذور بعض البكاء لا جميعه[٢].

فإذا أوصى الميت بالنياحة عليه على عادة كانت في الجاهلية استحق العذاب على ما أوصى به من المنكر، وجمع شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال العلماء في دفع تعارض

---

(١) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٢٣، كتاب الجنائز ٣٣، باب قول النبي ﷺ: «**يعذب الميت ببعض بكاء أهله**»، برقم (١٢٨٨)؛ صحيح مسلم ١١، كتاب الجنائز ٩، باب الميت يعذب ببكاء أهله، برقم ٩٢٩).

(٢) ينظر: فتح الباري ٣/ ١٥٢.

الحديثين، ورجح أن العذاب المقصود هو ألم الميت عندما يسمع نياحة أهله عليه، والألم ليس عقاباً، فالعذاب أعم من العقاب[1].

هذه الإمكانات العقلية الذكية في فهم النص لا قيمة لها في منهجيات القراء المعاصرين؛ لذلك حكموا بأن المتن سقيم وأخرجوه من دائرة السُّنَّة.

ثانياً: ذريعتا المقاصد وتصنيف السُّنَّة

١ ـ ذريعة المقاصد:

يعد فقه المقاصد من المداخل الصناعية التي أجمعت القراءات المعاصرة بكل اتجاهاتها على الولوج منه، والمقاصد من أكثر المفردات المستخدمة في مقالات القراءات المعاصرة لتبديل الأحكام؛ ولذلك يجدون كتاباتهم أحياناً في الإشادة بدور الغزالي والشاطبي وابن رشد في تطوير الثقافة الإسلامية المنبثقة عن التراث الذي يحتاج اليوم إلى (تجديد).

ويعدون المقاصد من المهمش الذي تنبهوا له بالإحياء، ويرون أن الفقهاء «يشرعون للفرد والمجتمع انطلاقاً من تعقب طرق دلالة الألفاظ على المعاني؛ أي: من المواضعة اللغوية على مستوى الحقيقة والمجاز معاً فأهملوا، أو على الأقل همشوا إلى درجة كبيرة مقاصد الشريعة، كما لاحظ ذلك الشاطبي»[2].

وإذا سلمنا جدلاً أن الفقهاء أهملوا فقه المقاصد حتى جاء الشاطبي (وهذا لا يصح)، فها قد شرحها الشاطبي واستوعبها الفقه في مسيرته منذ الشاطبي إلى اليوم، فلماذا الانتقال إلى الهدم ونقض الأصول والاستمساك بالاسم دون المسمى.

والواقع يشهد اليوم بأنهم نجحوا في التلبيس على غير المتخصصين وبعض من لم تؤسس ثقافته على مبادئ المعرفة الفقهية وأولياتها، وإلا فمباحثهم حول المقاصد مكشوفة، لا صعوبة على من تأمل في مضامينها أن يدرك أي المقاصد يريدون، مهما حاول البعض تسمين كلمات ليس إلا ذلك، وفي هذا المقام يتساءل بعض الباحثين، إذا كان القراء الجدد يرفعون شعار المقاصد فما الجديد الذي أخرجوه، ونظرية المقاصد مدروسة بضوابط ومعالم مستوحاة من عمق الثقافة الإسلامية وفي غاية الإحكام والبيان؟![3].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٤/ ٣٧١.

(٢) بنية العقل العربي ١٠٥.

(٣) ينظر: القراءة الجديدة لنصوص الوحي، محمد بن الهادي أبو الأجفان ٧١، ٧٢.

ثم إن الشريعة في مشروع القراءات المعاصرة فرغت من محتواها؛ فلم يعد لها أمر ولا نهي، ولم تعد أحكامها نافذة فقد أكلتها التاريخية وقوضتها النسبية وحكم على نصوصها الواقع، وشريعة كهذه لا معنى للحديث عن مقاصدها؛ لأن مقاصدها نابعة من حقيقتها.

وحين يقرر المنهج الفقهي أن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد ا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا»[1]، ويؤكد أنه «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها»[2].

تقرر القراءات المعاصرة كل لوازم الخروج على الأحكام، وتؤسس لاتباع الهوى في أقوى صوره وأصلب توجهاته، بما يدل على أنهم لم يفهموا المقاصد على كمالها.

ويفضل بعض القراء التعبير بروح الشريعة ليشمل فيما يدل عليه مقاصدها، لكن هذا التعبير يبعدهم عن الصيغة الأساسية التي تجعلهم أكثر قرباً من أصول الفقه الإسلامي؛ لذلك تراجع مصطلح روح الشريعة لصالح المصطلح الأصل وهو المقاصد[3].

نموذج تنفيذي للمقاصد في القراءات المعاصرة:

الصلاة من أعظم فرائض الإسلام وأركانه، ووجوبها ثابت بالكتاب والسُّنَّة والإجماع[4]، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقال ﷺ: «**بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان**»[5].

وعدد ركعاتها وكيفية أدائها وأوقاتها مبينة بالنص أتم بيان وأكمله، وقد تلقاها الصحابة عن النبي ﷺ كما أداها، وحفظوا فقهها حفظاً نظرياً وأدوها عملياً، وبلغوها لمن خلفهم، ثم درس الفقهاء النصوص الشارحة لها من كل وجه، وفرعوا عليها الفروع، وحلوا المشكلات وتكلموا في المقدمات والأركان والشروط، وفي كل ما اتصل بها من السنن والآداب، وفقه الصلاة غرة المصنفات الفقهية وفاتحة بنيان الفقه العظيم.

---

(١) الموافقات ٢/ ٢٨٩.

(٢) الموافقات ٥/ ٤١.

(٣) استعمل العشماوي مصطلح روح الشريعة وبثه في مقالاته التي جمعها في كتابه: جوهر الإسلام، ينظر مثالاً: ص١٢٠، وما بعدها من المصدر المذكور.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ١/ ٨٩؛ نهاية المحتاج ١/ ٣٥٩، ٣٦٠؛ المغني ١/ ٢٦٧.

(٥) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٢، كتاب الإيمان ٢، باب دعاؤكم إيمانكم، برقم (٨)؛ صحيح مسلم ١، كتاب الإيمان ٥، باب بيان أركان الإسلام، برقم (١٦).

تغيير هيئة الصلوات وأوقاتها:

كانت القراءات الأولى التي أظهرها محمد توفيق صدقي ومن وافقه لتغيير كيفية الصلوات المفروضة شبحاً مغمورة لم يلتفت إليها الكثير، وكانت يومها مكتوبة بحبر باهت لم يزل يتلاشى حتى كادت تطمس؛ لأن العلمانية في زمن تلك القراءة المبكرة كانت تسخر بالصلوات، ولا ترى فائدة من النظر في فقهها من الأساس، لكن القراءات العلمانية المعاصرة أحيت القول فيها كجزء من مشروعها لإعادة قراءة الفروع الفقهية كلها[(١)]، ومع هذا فهي أقل رواجا من أخواتها، على الأقل في لحظتنا هذه.

ومن صور تجدد القراءات في باب الصلاة رفد القراءة السابقة التي بدأها صدقي وأعادها عبد المجيد الشرفي ونضال الصالح ومحمد شحرور بمسائل جديدة، منها مسألة كيفية صلاة الجمعة، وإمامة المرأة بالرجال خطبةً وصلاة.

وخلاصة المسألة أن الصلوات الخمس في القراءات المعاصرة عبادة مفتوحة، يصليها المسلم متى أراد من غير تقيد بوقت معلوم أو عدد معلوم لركعاتها أو كيفية مخصوصة لأدائها، وكل مسلم يؤديها بالطريقة التي تناسبه وتروق له، ونموذج الدليل عندهم لهذا الرأي أن مقصد الصلاة التنفيس عن النفس بالدخول في حالات الخشوع ومحاسبة النفس، وهذا يحصل بأي كيفية كانت[(٢)].

يظهر في هذا النموذج وصف المقاصد التي يتمسك بها القراء المعاصرون، وهذه المقاصد معطِّلة للأحكام الشرعية العملية؛ فيقولون إذا كان مقصد الصلاة التنفيس عن النفس بالدخول في حالات الخشوع فهذا هو مقصد الصلاة الذي يحصل بأي كيفية كانت، فإذا خشع العبد بالرهبنة أو بالوقوف أمام نصب من الأنصاب فقد صلى؛ لأنه حاسب نفسه، ونفَّس عنها، وذلك مقصد من مقاصد الشريعة!

ويتأكد بهذا النموذج المقاصدي عبثية المقاصد في نظر القراء المعاصرين، وهي في ميزان المنهج إخفاق قال الفقهاء في مثله: «إذا نظر إلى حكم العبادات والتكاليف مثلا، وجعل العلة فيها هي جمعية القلب والإقبال به على الله فقال: أنا أشتغل بالمقصود عن الوسيلة، فاشتغل بجمعيته وخلوته عن أوراد العبادات، فعطلها وترك الانقياد بحمله الأمر على العلة التي أذهبت انقياده، وكل هذا من ترك تعظم الأمر والنهي، وقد دخل من هذا الفساد على كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله، فما يدري ما أوهنت العلل الفاسدة من الانقياد إلا الله، فكم عطلت لله من أمر، وأباحت

(١) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي ٨٧؛ المأزق في الفكر الديني ١٣٩، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٦٧.

(٢) ينظر فيما سبق: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٦١، ٦٢؛ تحديث الفكر الإسلامي ٨٧.

من نهي، وحرمت من مباح؟ وهي التي اتفقت كلمة السلف على ذمها»[١].

ومن المعلوم أن المقاصد في القراءات المعاصرة مقاصد مطلقة، حتى أنهم عطلوا النسبية التي يتعلقون بها هنا، واعتبروا المقاصد جمعاً من الهوى، أما في المنهج الفقهي فلا تكون معارضة النص القطعي وتعطيل الفرائض مقصداً صحيحا.

٢ ـ ذريعة تصنيف السُّنَّة:

تباين موقف القراء الجدد من السُّنَّة بين منكر لها ومعترف بالمتواتر منكر لباقيها، وهذا توسع في صيغ الإنكار ليس غير؛ فالمتواتر قليل جداً، وبين مؤول لنصوصها بأبعد ما يكون من غرائب الفهم، ومحاصر لها في حدود زمنها ومكانها، ومبدد لها بزحزحة نصوص كثيرة بذريعة نقد متونها.

ويضيفون على كل ذلك ذريعة تقسيم السُّنَّة إلى سُنَّة تشريعية وأخرى لا يراد بها التشريع لتكون هذه الأخيرة هي الأكثر في نصوصها، وهذا الحال يفسر توسعهم في الكلام عن النص القرآني وقلة بحوثهم في نصوص السُّنَّة، والذي يمكن الإشارة إليه في هذا المقام هو أن درجات النص النبوي من حيث دلالته التشريعية من المباحث المهمة، وليست منطقة مجهولة كشف عنها القراء المعاصرون اليوم[٢].

وبالجملة فليس في مدونات الفقه وأصوله أو التفسير أو الحديث تقسيم السُّنَّة إلى تشريعية وغير تشريعية بالصفة التي تنشرها القراءات المعاصرة، هذا ما يظهر في مقالات من ذهب إلى هذا التقسيم، ومن أنكره، ورأى باحثون أن هذا التقسيم غير جائز؛ لما يبنى عليه من إلغاء كثير من السنن بحجة أنها غير تشريعية[٣].

وهذا ما كان على الحقيقة من فعل القراءات المعاصرة حيث طارت بهذا التقسيم كل مطار ونشرته ووسعت القول فيه، ووزعت مفهوم الحديث (أنتم أعلم بأمور دنياكم) بأنه يعني أن كل أمور الدنيا متروكة للعباد، ولا تشريع فيها، وهو فهم تكون من بتر الحديث عن سياقه وموضوعه أولاً وبتره عن منظومة نصوص الوحي بمجموعها ثانيا.

---

(١) مدارج السالكين ٢/٤٩٨.

(٢) لمعرفة أثر هذه المسألة على البحث المعاصر ينظر: البعد الزماني والمكاني، سعيد بن محمد بوهراوة ٨٤، وما بعدها.

ذهب إلى تقسيم السُّنَّة إلى تشريعية وغير تشريعية الشيخ محمود شلتوت في كتابه الإسلام عقيدة وشريعة، وعنه نقل الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ومحمد سليم العوا فيما كتبه في مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، تحت عنوان (السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية)، ورد التقسيم بعد مناقشة أدلته الدكتور فتحي عبد الكريم في كتابه «السُّنَّة تشريع لازم ودائم».

ينظر: السُّنَّة تشريع لازم ودائم، د. فتحي عبد الكريم ٩، وما بعدها.

(٣) ينظر: السُّنَّة تشريع لازم ودائم.

ومن اليسير على القارئ أن يلحظ أن تنفيذ هذا التقسيم (وليس التقسيم ذاته) لا يعتمد على منهج، بل اتُخذ ذريعة لرد سنن صحيحة ثابتة؛ فسنة ترد لأنها من أمور العادات بغير ضابط يفرق بين ما كان من العادات وما لم يكن منها وأثر التشريع في تحويل العادات إلى تكليفات وأحكام، وسُنَّة ترد لأنها من تجارب الحياة، وسُنَّة لأنها من الأفعال الطبيعية، وأخرى لأنها لا تناسب الزمان أو المكان أو الواقع، وهكذا، وفي مثل هذه الذريعة توظف تقسيمات الفقهاء للسُنَّة وتفرقتهم بين السنن القولية والفعلية.

ويظهر أن المشكل في فهم المراد من التقسيم وطريقة تنزيله على نصوص السُّنَّة وفق ضوابط منهجية مكينة، وليس في المصطلح ذاته؛ يؤيد ذلك أن العلماء تكلموا عن تقسيمات للسُنَّة تفرق بين درجاتها في التشريع، وإن لم يستعملوا المصطلح نفسه.

قال الإمام النووي في شرح الحديث الذي دارت عليه قضية التقسيم كله، وهو حديث تأبير النخل: «قال العلماء قوله ﷺ من رأيي أي في أمر الدنيا ومعايشها، لا على التشريع، فأما ما قاله باجتهاده ﷺ ورآه شرعا يجب العمل به، وليس آبار النخل من هذا النوع، بل من النوع المذكور قبله»[1].

فقوله لا على التشريع يخرج من سُنَّة النبي ﷺ ما لا يقصد به التشريع، وفرق القرافي بين تصرفات النبي بالفتيا والتبليغ، وبين تصرفه بالقضاء، وبين تصرفه بالإمامة[2].

وفي حجة الله البالغة قسم السُّنَّة إلى ما سبيله سبيل تبليغ فهذا شرع لأمته لا تجوز مخالفته، وما ليس من باب التبليغ، وأدخل فيه ما كان من قبيل التجربة أو الظن واستدل له بحديث التأبير، أو العادة غير المقصودة، أو ما جاء على عادة الناس من الحديث كحديث أم زرع، أو ما كان من قبيل السياسة كتعبئة الجيوش وغيره، بل تجاوز فأدخل فيما ليس من جهة التبليغ ما كان من أمر الطب بغير تفصيل[3].

وإذا جاز القول بأن ثمة سُنَّة من سنن النبي ﷺ لا يراد بها التشريع فإن ذلك لا يكون إلا على أسس أهمها:

١ ـ الأصل في أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته أنها شرع تتوزعه الأحكام التكليفية الخمسة فهي إما دليل وجوب أو ندب أو كراهة أو تحريم، أو إباحة، وأكثر السُّنَّة من هذا الأصل، وما سواه قليل ورد استثناء، قال القرافي: «الغالب على تصرفه ﷺ

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم ١٥/١١٦.
(٢) الإحكام، القرافي ٩٩.
(٣) ينظر: حجة الله البالغة ١/٢٢٣، وما بعدها.

الفتيا؛ لأن شأنه الرسالة والتبليغ»[1].

٢ ـ ما استثني من هذا الأصل يجب أن يستند إلى قرينة ظاهرة في بيان القول، أو الحال أو طبيعة الفعل نفسه، أما البيان بالقول فيشمل كل ما ثبت من خصائصه ﷺ فلا تكون تشريعاً لأمته؛ كوصاله في الصوم، والتزوج بأكثر من أربع، ووجوب التهجد بالليل[2].

ومن قرائن الحال ما كان منه على سبيل التردد أو الظن أو الاجتهاد المرجوع عنه، فهذا لا يكون تشريعاً، ومنه ما ظنه ﷺ من صحة ترك تأبير النخل، أو كان من الأخبار كسؤاله عن زيد من الناس أو ذكر حاله، وما أشبه ذلك.

وأما قرينة طبيعة الفعل فهذا مراد من أخرج من السُّنَّة ما كان يفضل ﷺ من الأطعمة بقوله: «والسُّنَّة إنما تكون في الدين لا في المأكول والمشروب، ولو أن رجلا لم يأكل البطيخ بالرطب دهره وقد أكله رسول الله ﷺ أو لم يأكل القرع، وقد كان يعجب النبي ﷺ لم يقل إنه ترك السُّنَّة»[3].

فهو لا يقصد سنن النبي في الأكل باليمين وذكر اسم الله في أول الطعام، وحمده عند الفراغ منه، وما أشبه ذلك من السنن التعليمية؛ لأنها أفعال بينها القول، والبحث في الفعل الذي لا يتصل ببيان، والقرينة هنا أن ما ذكر عن النبي ﷺ من حب بعض المطعوم لا يكون للمكلف يد فيه، وما كان كذلك فكيف يدخل في التشريع؟

٣ ـ لا يصح إخراج أفعال النبي ﷺ الجبلية من التشريع بإطلاق، فإن الأفعال الجبلية التي لا يخلو ذو الروح عن جميعها كالسكون والحركة والقيام والقعود والالتفات والأخذ والعطاء وما ضاهاها من تغاير أطوار الناس ليست من التشريع[4].

أما الفعل المصاحب بقرائن تجعله متردداً بين القربة وغير القربة فمحل خلاف بين الأصوليين[5]، والترجيح فيه يكون تبعاً لقصد القربة في ضوء سائر النصوص والقواعد.

ورجح البعض أن أفعاله ﷺ اختيارية مكتسبة، وما كان كذلك تعلق به حكم شرعي، وهذا في سائر الناس، فيكون لأفعاله الجبلية تعلق بالحكم الشرعي، فإذا لم يكن الفعل هو الكراهة والحرمة لعصمته، ولا الوجوب ولا الندب لعدم القربة فيه فهو

(١) الإحكام، القرافي ١١٨.
(٢) ينظر: قواطع الأدلة ١/ ٢٢٧.
(٣) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة ٤٧.
(٤) ينظر: البرهان، الجويني ١/ ٣٢١.
(٥) ينظر: البرهان، الجويني ١/ ٣٢٢.

المباح في حقه وفي حق الأمة[1].

وتُعد السنن الفعلية من أدق المسائل التي ظهرت في فقه الصحابة ﷺ، ومن صورها ما جاء في الحديث الصحيح (عن أبي الطفيل[2] قال: قلت لابن عباس أرأيت هذا الرمل[3] بالبيت ثلاثة أطواف ومشي أربعة أطواف أسنة هو؟ فإن قومك يزعمون أنه سُنَّة، قال فقال: صدقوا وكذبوا، قال: قلت ما قولك صدقوا وكذبوا؟ قال: إن رسول الله ﷺ قدم مكة فقال المشركون إن محمداً وأصحابه لا يستطيعون أن يطوفوا بالبيت من الهزل، وكانوا يحسدونه، قال فأمرهم رسول الله ﷺ أن يرملوا ثلاثا ويمشوا أربعا)[4].

قوله صدقوا وكذبوا يعني صدقوا في أن النبي ﷺ فعل، وكذبوا في قولهم إنه سُنَّة مقصودة، ومثله عن ابن عباس قال: «ليس التحصيب بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ.»[5].

والتحصيب الذي لم يعده ابن عباس سُنَّة يراد بها التشريع هو النزول بالمحصب[6]، فليس من مناسك الحج المطلوب فعلها بشيء عنده وفق اجتهاده؛ تفريقاً بين ما يعد سُنَّة يقتدى بالنبي ﷺ في فعلها، وما يعد من الأفعال الظرفية المفسرة بالحال.

٤ ـ الحكم في قضية بأنها من السنن التشريعية أو غير تشريعية لا يقول فيه إلا خبير عالم بالكتاب والسُّنَّة له ملكة ظاهرة في الحكم على لفظ الحديث، وله دراية بمتون الأحاديث ودرجاتها ورواتها وما فيها من الأحكام، وله معرفة بأصول النظر والاستنباط ومقاصد الشريعة.

٥ ـ كل قول يلغي نصّاً من نصوص السُّنَّة أويوقف العمل به تحت ذريعة هذا التقسيم مردود على قائله؛ لأن تعطيل النص خروج عن الشريعة.

---

(١) حجية السُّنَّة، د. عبد الغني عبد الخالق ٧٨، ٧٩.

(٢) عامر بن واثلة بن عبد الله، الكناني، أبو الطفيل، آخر من مات من الصحابة، توفي (١٠٠هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: الاستيعاب ٢/ ٧٩٨؛ أسد الغابة ٦/ ١٧٦؛ الإصابة ٧/ ١٩٣.

(٣) الرَّمَل، هز المنكبين في المشي بلا سرعة، ويكون في بعض الطواف، وأصله من الرمْل وهو تراب الأرض.
ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير ٢/ ٢٦٥.

(٤) صحيح مسلم ١٥، كتاب الحج ٣٩، باب استحباب الرمل في الطواف، برقم (١٢٦٤).

(٥) صحيح البخاري ٢٥، كتاب الحج ١٤٧، باب المحصب، برقم (١٧٦٦)؛ صحيح مسلم ١٥، كتاب الحج ٥٩، باب استحباب النزول بالمحصب، برقم (١٣١٢).

(٦) المحصب اسم لموضع رمي الجمار، وقيل: مكان النوم بالشعب الذي مخرجه إلى الأبطح ساعةً من الليل، ثم يخرج إلى مكة، وهو المقصود هنا؛ لأنه المكان الذي نزله النبي ﷺ لما انصرف من منى، وحده من الحجون ذاهباً إلى منى.
ينظر: المخصص ٣/ ٥٩؛ تهذيب الأسماء واللغات ٤/ ١٤٨؛ معجم البلدان ٥/ ٦٢.

ثالثاً: ذريعة المصلحة

المصلحة في اللغة: واحدة المصالح، والمصلحة الخير، والصلاح ونقيض المفسدة[(١)].

وفي اصطلاح الأصوليين: المحافظة على مقصود الشرع في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[(٢)].

والذي يهمنا هنا أن نشير إلى أن البناء الفقهي المتين لفقه المصلحة تأسيساً وتقسيماً وضوابط يعتمد على النص من القرآن والسُّنَّة ولا يعارضه ولا يفضي إلى إلغائه، وفقه الصحابة هو أول تطبيق عملي لنظرية المصلحة بعد انقطاع الوحي وفق منهج القراءة الفقهية، وله شواهد كثيرة من فقههم؛ فقد جمعوا القرآن في مصحف واحد، وليس هناك نص يأمرهم به، وجلدوا في الخمر ثمانين مع أن الزجر جرى فيه على عهد النبي ﷺ مجرى التعزير بأقل من ذلك[(٣)]، إذ في خلافة الصديق قُدرت عقوبة شارب الخمر بأربعين جلدة، ولما تساهل الناس في الخمر زاد عمر رضي الله عنه في العدد؛ وذلك تحقيقاً للمصلحة من تطبيق الحدود غير المقدرة بالنص لما لها من دور في زجر الفساق[(٤)].

ولا خلاف بين علماء الشريعة منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم في كون الشريعة مصلحة كلها معاشاً ومعادا، وتطبيقات اعتبارها في الفروع لا تخفى، وشُرحت مواضع اعتبارها أو إلغائها وقسمت مراتبها، وجُمعت ودُرست أدلتها، وقُعِّدت لها القواعد والضوابط، ثم فُسرت قواعدها وضوابطها، وجرى اختبار تطبيقاتها، وزخرت مدونات الفقه وأصوله بكل ما يجلي حقائقها ويُفصل في مسائلها وفروعها.

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة ٣/٣٠٣؛ القاموس المحيط، الفيروزآبادي ٢٢٩؛ المصباح المنير، الفيومي ١٨٠.

(٢) التعريف للغزالي مع تصرف في الصياغة، وعبارته في تعريف المصلحة: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة».
المستصفى ١/٤١٦؛ وينظر: إرشاد الفحول ٢/١٨٤.

(٣) التعزير في اللغة اللوم والرد والمنع، ومنه سمي التأديب الذي دون الحد تعزيراً؛ لأنه يمنع الجاني من معاودة الذنب، ويأتي التعزير بمعنى التعظيم والتوقير، ومعناه في اصطلاح الفقهاء: «العقوبة المشروعة على جناية لا حد فيها».
ينظر: الصحاح ٢/٧٤٤؛ تاج العروس ١٣/٢٠؛ المطلع ٤٧٥؛ المغني ٩/١٧٦.

(٤) ينظر: شفاء الغليل، الغزالي ٢١٢؛ الاعتصام ٣/١٢، ١٦، ١٨.

وإنما زل من اعتبر المصلحة إملاءات الهوى جهلاً بفقهها، أو من وجد فيها ذريعة للخروج على النص قرآناً وسُنَّة، ممن أوغل في تقديس العقل، وقدمه على النص، والقراء الجدد تعلقوا بنظرية المصلحة لنفس تلك الأسباب وزادوا عليها استجلاب الطرح الغربي وأفكار المستشرقين.

ولقد وجدوا في بعض الرؤى الغربية لعلاقة الدين بالمصلحة مدخلاً واسعاً لتسليط العقل على النقل، وفي مقدمة تلك الرؤى نظرية المنفعة الحديثة وهي إحدى إفرازات الليبرالية الغربية، ثم عمل القراء الجدد على زمِّها من موطنها ونشرها في محيط الفكر الإسلامي لتكون البديل عن المصلحة بمفهومها في أصول الفقه، مع الاحتفاظ بمسمى المصلحة بعد قلب مفهومها(١).

لذلك اشتغلوا بقراءات انتقائية مجزأة لفقه المصالح والمفاسد ليثبتوا من خلالها أن الفقهاء تمردوا على النص، وبنوا الأحكام على المصلحة المفروضة بفعل الواقع، وفسروا اجتهادات الفاروق عمر ﷺ على أنها من قبيل العمل بالمصلحة المعارضة للنص(٢).

وجاء ركون القراء الجدد إلى رأي الطوفي(٣) وفاقاً لمنهجهم في تتبع الشواذ من الأفكار والعقائد والمذاهب والنحل، وفي هذا السياق تساءل بعض الباحثين عن مصير النصوص إذا ما عمل بالمصلحة وفق مفهوم القراء الجدد لها؟(٤)

والجواب: لن يبقى من النص شيء ثابت ولا حكم مستقر، وفي زمن قصير سيكون للقراء الجدد شريعة مختلفة بكل تفصيلاتها؛ لأسباب أهمها أنهم يتحدثون عن المصلحة ولا يذكرون أي تعريف يضبط معنى المصلحة التي يقصدون، ولا ما هي شروط وضوابط هذه المصالح التي يتعلقون بالمسمى منها دون المحتوى؛ والثابت أن

---

(١) يقول المفكر البريطاني (بنتام): «يجب أن يكون سير الديانة موافقاً لمقتضى المنفعة، فالديانة باعتبارها مؤثراً تتركب من عقاب وجزاء، فعقابها يجب أن يكون موجهاً ضد الأعمال المضرة بالهيئة الاجتماعية فقط، وجزاؤها يكون موقوفاً على الأعمال التي تنفعها فقط».

ينظر: كبرى اليقينيات الكونية ٥٥؛ الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، الريسوني وباروت ١١٣.

(٢) تنظر شروح ناجية الوريمي لبعض اجتهادات الفاروق عمر التي وصفتها بأنها مشدودة لاختيار مصلحة المسلمين في: في الائتلاف والاختلاف ١٦٢؛ ونفس المعنى في: جدل الأصول والواقع ٤٢٧.

(٣) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، المعروف بنجم الدين الطوفي، الحنبلي، فقيه أصولي، أديب، وصف ابن رجب تأليفه بالتخبيط، وقوله في المصلحة عند شرح حديث: «**لا ضرر ولا ضرار**» يؤيد ذلك، لتناقضه مع ما قرره في بقية مؤلفاته الأصولية، من مؤلفاته: «مختصر روضة الناظر» في أصول الفقه وشرحها، و«بغية السائل في أمهات المسائل»، توفي (٧١٦هـ).

ينظر: ذيل طبقات الحنابلة ٤/ ٤٠٤؛ الدرر الكامنة ٢/ ٢٩٥.

(٤) ينظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، الريسوني، وباروت ١٥٦.

المصلحة في المفهوم الذي تفرضه القراءات المعاصرة لا علاقة له بمفهوم المصلحة في أصول الفقه الإسلامي؛ ومن نظر في فقه المصالح في الشريعة الإسلامية وجده فقهاً محكماً يبدأ من النصوص بمنطوقها ومفهومها ومقاصدها وغاياتها، ويتقيد بقواعد اللغة وبكلية المبادئ التي تقوم عليها الشريعة، ويفرق بين مصلحة معتبرة مرعية وأخرى مهدرة ملغية، كما تجده يفصل بين نزغات التشهي وفروض الضرورة أو دواعي الحاجة.

يضاف إلى ذلك أن المصلحة بمفهوم القراء المعاصرين مصالح مادية خالصة، وهذا بسبب نزعة التفلسف المادي القادم من الغرب؛ ولذلك لا يذكرون أي مصلحة روحية إيمانية وكأن المصالح منافع مجردة، وهذا الفرق الكبير من أسباب نقدهم اللاذع لمفهوم المصلحة في الفقه الإسلامي؛ فهم يرون أن ما حرره الشاطبي في ذلك خاضعاً للمعقولية السلفية القاضية بالإجماع بأنه لا تشريع من جهة العقل، ويرون أنه فرض قيداً على المصلحة حين وصفها بأنها المصلحة المحافظة على مقصود الشرع!

والحاصل أن فقه المصالح المعتبرة من أدق المسائل، وهو من المداخل التي ولجت القراءات المعاصرة منها إلى ساحة الفقه وأصوله، ثم أحدثت للمصلحة معنى لم تسبق إليه، وهو معنى في غاية الضعف ومن اليسير إدراك عبثيته؛ وإذا تجاوزنا ما ينادون به من المصالح الحقيقية المعتبرة المتفق عليها فالمصلحة التي نعارضهم في توظيفها هي دواعي الهوى والتشهي واللذة وكل طارئ من المنافع مهما كانت مآلاته بغير نظر لمقاصد الوحي وقيود التكليف.

الفصل العاشر

قانون التخليص

المبحث الأول: النقد الفقهي.
المبحث الثاني: التجديد.
المبحث الثالث: الفصل في شواذ القراءات.
المبحث الرابع: دور الشذوذ في التمهيد للقراءات المعاصرة.
المبحث الخامس: القراءات... ترشيح واختبار.

المبحث الأول

النقد الفقهي

أولاً: مجال النقد:

من الباحثين من ينكر بشدة أن يوصف الفقه بضعف، وربما كان سبب ذلك الخلط بين الفقه والشريعة، فكأن الحديث عن ضعف الجهد الفقهي اتهام للشريعة بالضعف، وهذا لا يقول به مسلم، وهو ما يوجب الإلماح إلى الفرق بين الفقه والشريعة مع التنبيه على توظيف القراءات المعاصرة لذلك الفرق.

في الفرق بين الشريعة والفقه:

تطلق الشريعة في الاصطلاح على التوحيد، ولم تختلف الديانات السماوية مع الإسلام في هذا المعنى، ومنه قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾ [الشورى: ١٣]؛ وتُطلق على مسائل الأحكام وفي هذا المعنى اختلف الإسلام عما سواه من الأديان؛ فلكل أمة شريعة تخصها في الأحكام العملية، وهي المقصودة بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقد تطلق على كل ذلك، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨].

وعلى ذلك فالسياق هو الذي يساعد في تمييز المعنى المراد، فمن العلماء من أطلق مصطلح الشريعة قاصداً به العقائد[1]، ومنهم من قصد به فروع الأحكام، ومنهم من قصد جميع ذلك.

فإذا ورد المصطلح في سياق الحديث عن الفروع والمسائل والنسخ والاختلاف والقطعي والظني، أو في سياق الحديث عن الشريعة في مقابلة القانون الوضعي، أو في صياغة قانون أو نظام حكم، وما أشبه ذلك حمل معنى الأحكام الشرعية العملية.

---

(١) كذلك فعل الإمام الآجري في تسمية كتابه (الشريعة)، وابن بطة في تسمية كتابه الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، وكلاهما مؤلفان في العقائد.

وإذا ورد المصطلح في سياق التعريف والإجمال دون ما سبق من القرائن السياقية دل على الجميع كقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والشريعة إنما هي كتاب الله وسُنَّة رسوله وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال، والسياسات والأحكام»(١).

أما الفقه فهو فهم المجتهدين للنصوص واستنباطاتهم منها، ومنه ما أغلقت دوائر البحث فيه، ومنه ما يقبل البحث، وكل حديث عن ضعف الحركة الفقهية يتوجه لمعالجة القصور الذي مس جهود الاستنباط في النوع الثاني، ولا يمس الفقه في جانبه الذي استنفد البحث فيه وهو ما أثبتته النصوص وصححه المنهج(٢).

فلا محل للحديث عن ضعف في ثبوت حدود الرجم والسرقة والخمر والزنا، وميراث الأنثى من الأولاد، وعدد ركعات الصلاة، ووجوب صلاة الجمعة على الذكور دون الإناث وفرضية صيام رمضان، ومناسك الحج، وحرمة إمامة المرأة للرجال الأجانب، وحرمة كشف المرأة عن ساقيها وصدرها وشعرها، وما أشبه ذلك من المسائل التي استقرت أحكامها، ونشطت القراءات المعاصرة في هدمها واختراع فقه بديل لها.

وجدير بالتنويه أن من القراء المعاصرين من يفرق بين الفقه والشريعة تفريقاً مكشوف الهدف إذ يجعل الشريعة مجموعة المبادئ والقيم التي وردت بها النصوص، والفقه كله آراء شخصية للفقهاء اختلطت فيما بعد بالشريعة(٣).

ولعل توظيف القراءات المعاصرة للتفرقة بين الشريعة والفقه على هذا المفهوم الذي تروج له سبب رد الفعل بإنكار أي ضعف يُنسب للفقه، غير أن للبحث فروضه التي لا وزن فيها لردود الفعل أو دوافع العاطفة.

حركة النقد:

لما دُوِّن فقه الأئمة الأربعة غدا عمدة الفقه الإسلامي، وبذل فقهاء الشريعة جهوداً مضنية في دراسة مدونات الفقه وتحرير مسائله، ولم يكن من اليسير ضبط المؤلفات الفقهية وتصحيحها؛ لذلك نهض لها الكبار في كل مذهب، ويمكن الوقوف على

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٠٨/١٩؛ وما سبق في التفرقة بين الشريعة والفقه ملخصاً من الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ٤٧ ـ ١٠٠.

(٢) ناقش العلماء مسألة الظنية والقطعية في الفقه، يمكن الرجوع إليها في: المحصول ٧/١؛ والإحكام، الآمدي ٢٢/١؛ ومجموع فتاوى ابن تيمية ١١٠/١٣، وما بعدها؛ وخلاصة الخلاف مع الترجيح في: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ٦٣، وما بعدها.

(٣) ينظر: معالم الإسلام ١٤٦ ـ ١٤٨.

جهودهم في خدمة مصنفات الفقه في خلال جهود مصححي المذاهب[(١)].

وبمثل ذلك الجهد الذي قام به المصححون حظيت كتب الفروع الفقهية (ولا تزال) بالتنقيح والتخريج والنقد المنهجي حتى استقامت على ما نراه من الإحكام والإتقان والبيان.

ويمكن القول إن حركة نقدية منظمة تناولت المصنفات الفقهية بالدراسة والتحقيق، ولم تلتحف بالنقل والتقليد كما يقول القراء الجدد، قال إمام الحرمين الجويني: «السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التثبيج ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل فيكون المتأخر أحق أن يتبع لجمعه المذاهب إلى ما حصل السابق تأصيله وهذا واضح في الحرف والصناعات فضلا عن العلوم ومسالك الظنون وهذه الطريقة يقبلها كل منصف وليس فيها تعرض لنقض مرتبة إمام»[(٢)].

ولأنه لا يوجد في الإسلام مؤسسة دينية مغلقة على نفر من الناس كما هو في المسيحية أدى ذلك إلى ظهور متعالمين أو طلبة علم مستواهم في التحصيل ضعيف لكنهم حاولوا الإسهام في الحركة التعليمية فلخصوا مسائل ونشروها، ومنهم من اخترق سياج الفتوى ودخل ميدانها وليس من أهلها، وبقيت على كل حال أقوالهم مثبتة رغم عدم اعتبارها.

وأقوال هؤلاء مع شواذ الخبراء وزلاتهم ليست معتبرة في الفقه ولا معبرة عن المنهج، لكن القراءات المعاصرة (تبعاً للمستشرقين) وجدت فيها مادة للنيل من الفقه باسم التحليل والتفكيك والبحث الموضوعي! والمنهج ينفي ذلك مؤيداً بقول الفقيه: «لا ثقة بما يفتي به أكثر أهل زماننا بمجرد مراجعة كتاب من الكتب المتأخرة خصوصاً غير المحررة»[(٣)].

---

(١) هذا ما يظهر في أعمال ابن عابدين في المذهب الحنفي والقرافي في المذهب المالكي والنووي في المذهب الشافعي، والمرداوي في المذهب الحنبلي، وندرك قيمة الحركة النقدية وأثرها إذا وقفنا على نموذج الإمام النووي وعمله في خدمة كتاب المهذب للشيرازي، وهو من عُمَد المذهب الشافعي إذ خدمه بدراسة متأنية لخلافيات المسائل التي وصفها بأنها شديدة في كل مذهب، ثم حرر أدلة الأقوال مصححاً ومضعفاً ومرجحاً، بعد أن تتبعها في جميع كتب المذهب مشيراً إلى موافقة الشيرازي لغيره أو مخالفته للبعض وموافقته لآخرين، أو ما انفرد به، مبيناً ما أنكر عليه من الأحاديث والإسماء واللغات والمشكلات، موضحاً درجة كل حديث صحة وضعفاً مثبتاً لمصادرها، منبهاً على ما ركن إليه المصنف من الأحاديث الضعيفة مستدلاً للمسائل من النص أو القياس.

تنظر: مقدمة الإمام النووي لكتابه المجموع شرح المهذب ١/ ٤، ٥.

(٢) البرهان، الجويني، طبعة عويضة ٢/ ١٧٧.

(٣) شرح رسم عقود المفتي ١/ ١٣.

ومثل ذلك سجلوا موقفهم من الشواذ، هذا ما قرره النووي في سياق حديثه عن الاختلاف في المذهب الشافعي بقوله «قد يجزم عشرة من المصنفين بشيء وهو شاذ»[(١)].

ومما تعقبه الفقهاء والأصوليون بالنقد كنموذج استدلال البعض على وجوب النكاح بالقاعدة (النهي عن الشيء أمر بضده)[(٢)]، إذ ذهب إلى أن الزنا منهي عنه، وضده النكاح، فيكون مأموراً به عملاً بالقاعدة، وقد رد الفقهاء هذا الاستدلال بأن الشيء إذا كان له أضداد فالنهي عنه أمر بأحد أضداده، والزنا لم ينحصر ضده في النكاح فمن أضداده الاستعفاف مع العزوبة[(٣)].

وكان لإمام الحرمين الجويني بصيرة ناقدة ورؤية ذكية لما يجب أن يكون عليه الفقه هيئة ومحتوى، ومع حدة عبارته أحيانا فإن تنبيهاته في ذلك تعد بحق ترجمة لتواصل الحركة النقدية المصاحبة للفقه منذ تأسست المدارس الفقهية الأربعة، من نماذج ذلك نقده للتأليف الدائري الذي يعيد إنتاج المادة الفقهية بغير جديد مفيد، قال في ذلك: «ومعظم المتلقين بالتصنيف في هذا الزمان السخيف، يكتفون بتبويب أبواب، وترتيب كتاب، متضمنة كلام من مضى، وعلوم من تصرم وانقضى»[(٤)].

وهو بذلك يطالب الفقيه بأن يعيش زمنه، ويجل عقول المتلقين عنه، فلا يحشو تآليفه بعلوم سابقيه إلا على جهة الاقتباس الفقيه الأمين، لتصفو المكتبة الفقهية من أحمال ثقيلة الوزن خفيفة القيمة.

وليس غريباً على القراء المعاصرين أن يصكوا الآذان باتهام الفقه والفقهاء بالتكرار والاجترار؛ لأنهم نقلوا التهمة عن المستشرقين، ومن بحث منهم إنما وقف على أنماط من الأقوال والمصنفات والأعلام ليست هي الفقه كله وإن كانت بعضاً منه، ولم يأت دارة العلم من بابها.

ولا ريب أن تنبيهات الجويني آتت ثمرها فيمن تلقى نصحه بالقبول، فكان الغزالي وغيره ممن جاء بعده، وكان لهم يد في الإبداع لا تنكر.

---

(١) المجموع ١/ ٤٧.

(٢) قيدت هذه القاعدة بأن النهي عن الشيء يوجب ضده إن كان له ضد واحد، أما إن تعددت أضداده فلا، ومثلوا له بالنهي عن الحركة فهو أمر بضدها وهو السكون، ولا يصح ذلك في الأمر بالسكون؛ لأن للسكون أكثر من ضد وهي الحركة من عدة جهات، وفيها خلاف مبسوط في مظانه.
ينظر: أصول السرخسي ١/ ٩٦؛ البحر المحيط ٢/ ١٤٤؛ المسودة ٨١؛ إرشاد الفحول ١/ ٢٦٣.

(٣) ينظر: القواعد والفوائد الأصولية، ابن اللحام ٢٥١.

(٤) غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، فقرة: ٤٥، ص٣٩.

ولا ننفي ظهور الغث في كل جيل، لكنه لم يتصدر في الفقه الإسلامي، ولم يكن له إلا حاشية التاريخ، وليس غير القراء المعاصرين والمستشرقين من قبلهم يحاولون رد الغث إلى المتن ومحاكمة الفقه إليه وتقويمه في خلال مواده.

وعودة إلى إمام الحرمين فمن نماذج نقده أيضاً دعوته للتفصيل في صورة الإجماع الممكن فهو يرى أن استمرار الإجماع في مسألة من المسائل بصفته وشروطه عند الأصوليين عسر التصور، وهي القضية التي توسع فيها الشوكاني بعد ذلك، وفصل فيها القول(١).

ومن نماذج النقد عنده كذلك قوله منكراً على الإمام مالك توسعه في العمل بالمصالح المرسلة: «وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وجره ذلك إلى استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستندا إلى أصول، ثم لا وقوف عنده بل الرأي رأيه ما استند نظره وانتقض عن أوضار التهم والأغراض»(٢).

ولم يسلم المالكية بهذا النقد على كل حال، والصورة التي ترسمها هذه العبارات تكفي لإثبات حيوية الفقه وأصوله المشهود لها بقوائم طويلة من النقد والمراجعة.

ولم تغفل الحركة النقدية التنبيه على ما احتوته كتابات الفقهاء من هفوات ولو كانت خارج نُطق التحرير الفقهي؛ فأنكروا ما أورده حجة الإسلام الغزالي في إحياء علوم الدين من الأقوال، سواءً كانت من كلامه أو نقلاً عن غيره أو نسبت إليه؛ كحكاية من بات عند السباع متعمداً ليختبر توكله على الله، وحكاية الذي حج اثنتي عشرة حجة حافياً مكشوف الرأس، وجوابه على حكم من دخل البادية بلا زاد بقوله هذا من فعل رجال الله، فإن مات فالدية على العاقلة، وقوله الاشتغال بعلم الظاهر بطالة، وحكاية الذي قام الليل على رأسه ليعتاد القيام(٣).

هذا زيادة على ما تتابع على كتاب إحياء علوم الدين من الأعمال التي أقصت عن

---

(١) ينظر: البرهان، الجويني ١/ ٤٤٥؛ إرشاد الفحول ١/ ١٩٤.

(٢) البرهان، الجويني ٢/ ٧٢١.

(٣) أورد الزبيدي هذه الروايات في مقدمة كتابه إتحاف السادة المتقين ١/ ٤٤، وما بعدها، وذكر نماذج من نقده واجتهد لتأويلها في ضوء فقه الغزالي الذي حرره في سائر كتبه، لكنه مال أثناء التأويل تأثراً بنزعته الصوفية وليس المقصود في هذا المقام تحقيق ما كتبه الغزالي ولا ما اعتذر له الزبيدي بالتأويل، ولا التثبت من صحة نسبة تلك الحكايات للغزالي هل حررها بقلمه أو أُدخلت في كتابه، لكن المهم تقريره هنا أن الجهود النقدية صاحبت حركة التصنيف في سائر علوم الإسلام، ومنها الفقه، فلم تبق مواد مشتبهة أو قضايا مشكوك فيها، وحتى لو بقي من ذلك فالمنهج لها بالمرصاد.

دائرة الثقافة الإسلامية كل ما لا يقره المنهج، والغزالي من جهته شارك في النقد والتصحيح، ففي كتابه إحياء علوم الدين الذي نُقِدت فيه شطحاته صورة مبكرة للتنبيه على فقه الواقع وأهمية إلمام الفقيه به بصفة تجعله مقدماً على الفروع البعيدة عن واقع الحياة، قال عن حال الفقيه المشتغل بالجزئيات: «ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمي لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج إلى شيء منها»[1].

ومن صور النقد عنده أيضا التنبيه على ضعف الرأي القائل بأن العبد محرم لسيدته عند بعض فقهاء الشافعية، حيث نبه على ضعف هذا القول، معللاً بأن الرجل والمرأة شخصان بينهما شهوة، وأثبت عدم صحة الاستدلالات التي اعتمد عليها من أجاز ذلك، وقرر أن هذا مما لا يجوز الخلاف فيه أصلاً[2].

وتاريخنا لم يسجل عجز الفقه عن تقديم الحلول للمعضلات وتفسير الظواهر ومعالجة المشكلات، حتى في فترات الضعف السياسي الذي ينعكس حتماً على صور الحياة كلها كان الفقهاء في قلب الأزمات وأثناء الفشل المهين الذي يلم بالأنظمة السياسية يثبتون الأمة ويزودونها بمقومات الصمود.

فلا يخلو زمن من قائم لله بحجة، والركود ظاهرة لا تسمح بميلاد عباقرة يغيرون وجه الحياة؛ لأنهم إذا ظهروا لن يركد زمنهم، وعطاء الفقه لم ينقطع؛ فبعد الفترة الذهبية التي صنعتها المدارس الفقهية الأربعة جاد الفكر الإسلامي في القرن الخامس الهجري، ـ الذي يعد قرن التخلف والجمود وفقاً لتقسيم البعض ـ بابن حزم فقيهاً مولعاً بالابتكار والتجديد، وأصولياً بمفاهيم مثيرة للعقول، ومحدِّثاً مسنداً معظماً للسُّنَّة، وشاعراً وسياسياً ومناظراً بحجة وبيان، وإنما اضطرب منهجه برد القياس والغلو في متابعة ظواهر النصوص، ولم يمنع ذلك بلوغ صيته وتأثر من جاء بعده بما صح من فقهه، وهو من القوة والصحة بمكان، ولا عصمة لبشر غير المرسلين.

وعرف القرنان الخامس والسادس حجة الإسلام الغزالي الذي جاء لما قيدت الفلسفة بزمامها محملة بأوقار الوثنية إلى سوح الشريعة، فدرسها ثم شرح خطرها على العقول والنقول، بما بلغه اجتهاده فليست له عصمة، وحمل على الفقهاء الذين ردوها جملة من غير تمحيص، كما رد على الباطنية تلاعبهم بالنصوص، إلى جانب مؤلفاته القيمة في الفقه وأصوله.

---

(١) إحياء علوم الدين ١/ ٢١.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي ٤٤٦، ٤٤٧.

وكان علماء الشريعة وأصحاب الثقافة الفقهية في القرن السادس هم فئة المدد بكل صوره للناصر صلاح الدين الأيوبي(١) في معارك الإسلام المجيدة على الصليبية(٢).

وعرف القرن السابع العز بن عبد السلام(٣) أصولياً فقيهاً، ومصلحاً اجتماعياً، ورائداً في الفكر والسياسة، أخضع لفقه الشريعة رقاب السلاطين، ومآثره العلمية غرة في جبين التاريخ الفقهي.

وفي القرن الثامن(٤) لمع نجم شيخ الإسلام ابن تيمية فقيهاً مجدداً مجاهداً من الراسخين في العلم، زلزل المحدثات، وأعاد صياغة منهج المعرفة في الإسلام من مشكاة الوحي، مع أن الفترة التي ظهر فيها كانت مرحلة وهن ونكبات سياسية واقتصادية واجتماعية طافحة.

وعلى دربه سار تلميذه الفقيه المحقق ابن القيم صاحب التآليف الفاخرة والبحوث الزاهرة، وأشرقت في الأندلس شمس الشاطبي، فأعاد ترتيب أوراق أصول الفقه بخدمة فقه المقاصد، في درة تآليفه (الموافقات)، وضبط مفاهيم محورية لتصحيح الاعتقاد من خلال كتابه (الاعتصام)(٥).

وجهود النقد هذه هي التي أزاحت الشاذ والضعيف، ولم يبق منه غير رسم الحكاية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ناقداً لمن قال بأن الإجماع ينسخ النص: «وقد

---

(١) الملك الناصر صلاح الدين، يوسف بن أيوب بن شاذي، كان مهيباً شجاعاً، مجاهداً، عالي الهمة، معظماً للعلماء، يؤثر سماع الحديث بالأسانيد، توفي (٥٨٩هـ).
ينظر: البداية والنهاية ١٦/ ٦٥١؛ الكامل في التاريخ، ابن الأثير ١٠/١١٨؛ سير أعلام النبلاء ٢١/٢٧٨.

(٢) عُرف صلاح الدين بإجلاله للعلم وأهله، سمع من المحدث أبي طاهر السلفي في الأسكندرية، وكان علي بن إبراهيم الأنصاري الحنبلي من أهل مجلسه، والقاسم بن عساكر الذي جمع له كتاباً في الجهاد وقرأه عليه كله من جلسائه أيضاً، وجاهد معه الفقيه عيسى الهكاري في الرملة، وأسر فافتداه الناصر بستين ألف دينار، كما جاهد معه أبو عمر المقدسي، والشيخ عبد الله اليونيني، وكان كاتبه القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني.
ينظر: سير أعلام النبلاء ٢١/٢٧٨، وما بعدها.

(٣) العلامة المجتهد، سلطان العلماء، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم، الدمشقي، الشافعي، عز الدين، كان أماراً بالمعروف نهاءً عن المنكر، لا يخاف في الله لومة لائم، توفي (٦٦٠هـ).
ينظر: فوات الوفيات، الكتبي ٢/ ٣٥٠؛ طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٢٠٩.

(٤) رأى بعض القراء المعاصرين أن القرن الثامن الهجري «قرن الانتصار النهائي للتقليد في مقابل الاجتهاد والنهاية الفعلية للإضافة في السياقات الإسلامية» إسلام عصور الانحطاط، هالة الورتاني، وعبد الباسط قمودي ٦٠.

(٥) عمر القرن الثامن بحركة فقهية رائدة أبرز مؤثر فيها مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية، نبغ من تلامذته فقهاء ومحدثون ومفسرون ومؤرخون كبار كابن القيم، وابن كثير، وابن عبد الهادي، وابن مفلح، والبزار، الحافظ الذهبي، وغيرهم، إضافة إلى تأثير فكره في تحصين المعرفة الإسلامية من غوائل الفلسفة وانحرافات الفرق.

نقل عن طائفة: كعيسى ابن أبان[١] وغيره من أهل الكلام والرأي من المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة ومالك أن الإجماع ينسخ به نصوص الكتاب والسُّنَّة، وكنا نتأول كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ، فوجدنا من ذكر عنهم أنهم يجعلون الإجماع نفسه ناسخا، فإن كانوا أرادوا ذلك فهذا قول يجوز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم، كما تقول النصارى من أن المسيح سوغ لعلمائهم أن يحرموا ما رأوا تحريمه مصلحة، ويحلوا ما رأوا تحليله مصلحة، وليس هذا دين المسلمين، ولا كان الصحابة يسوغون ذلك لأنفسهم، ومن اعتقد في الصحابة أنهم كانوا يستحلون ذلك فإنه يستتاب كما يستتاب أمثاله، ولكن يجوز أن يجتهد الحاكم والمفتي فيصيب فيكون له أجران، ويخطئ فيكون له أجر واحد»[٢].

نماذج من النقد الفقهي:

مسألة سقوط الجمعة عن حديث العهد بالزواج:

من نماذج القصور في ضبط أصول المنهج ما ذكر أن بعض المالكية قرأ الأثر المروي عن أنس بن مالك أنه قال: «السُّنَّة إذا تزوج البكر أقام عندها سبعاً..»[٣].

فاستنبط منه سقوط الجمعة عن المتزوج إذا جاءت في أثناء المدة، وعلى هذا الاستنباط علق ابن دقيق العيد قائلاً: «وهذا ساقط مناف للقواعد، فإن مثل هذا من الآداب أو السنن، لا يترك له الواجب، ولما شعر بهذا بعض المتأخرين، وأنه لا يصلح أن يكون عذراً، توهم أن قائله يرى الجمعة فرض كفاية، وهو فاسد جداً؛ لأن قول هذا القائل متردد، ومحتمل أن يكون جعله عذراً، أو أخطأ في ذلك، وتخطئته في هذا أولى من تخطئته فيما دلت عليه النصوص وعمل الأمة، من وجوب الجمعة على الأعيان»[٤].

تلك صورة من صور الضعف في إنتاج المعرفة الفقهية وقع القائل بها في مآزق منهجية تشكلت في قفزه من البحث في النصوص التي تحكم الواقعة ودورانه في فلك العبارات الفقهية المسطرة في المتون، ثم تجاوزه للقواعد الناظمة لصحة الاستنباط،

---

(١) عيسى بن إبان بن صدقة، الحنفي، محدث، فقيه، ولي قضاء العسكر، ثم قضاء البصرة، أخذ عن محمد بن الحسن، توفي (٢٢١هـ).
ينظر: الجواهر المضية ١/ ٤٠١؛ تهذيب الاسماء واللغات ٢/ ٤٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٣٣/ ٩٤.

(٣) صحيح البخاري ٦٧، كتاب النكاح١٠٠، باب إذا تزوج البكر على الثيب، برقم (٥٢١٣)؛ صحيح مسلم ١٧، كتاب الرضاع ١٢، باب قدر ما تستحقه البكر والثيب، برقم (١٤٦١).

(٤) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٧٨٠.

ومن أهمها عدم القدرة على التفرقة بين الواجب والمندوب، ثم ضعف من حاول تأويل هذه القراءة لما اعتذر له بظنه أن الجمعة فرض كفاية، وهو ما وصفه ابن دقيق العيد بالفاسد.

الاستدلال بالحديث الضعيف:

يقرر المنهج أن النص مصدر الأحكام الشرعية، ونصوص القرآن الكريم صحيحة كلها بلا ريب، وفي السُّنَّة نصوص مقطوع بصحتها، وأخرى راجحة الصحة، كما أن فيها الضعيف، وهو النص الذي لا يجوز بناء الحكم عليه، وليس لفقيه أن يستدل بحديث ضعيف ويبني عليه حكماً وهو يعلم ضعفه، هكذا قرر المنهج الفقهي في القراءة والاستنباط.

ولم يفت الشافعي وهو يؤكد مصدرية السُّنَّة للتشريع أن ينبه على أهمية صحة الحديث لبناء المذهب عليه، ثم دخل الحديث الضعيف في بعض مدونات المتأخرين فانعكس على مسائل وفروع بنيت عليه.

ولقد أدرك الفقهاء هذا الخلل فنبهوا عليه، قال النووي بعد كلامه عن المنهج الفقهي للشافعي في الاستدلال بالسُّنَّة وعنايته بها ورده للضعيف من الحديث: «ولا أعلم أحداً من الفقهاء اعتنى في الاحتجاج بالتمييز بين الصحيح والضعيف كاعتنائه، ولا قريباً منه، فرضي الله عنه، وهذا واضح جلي في كتبه، وإن كان أكثر أصحابنا لم يسلكوا طريقته في هذا»[١].

وأُستدرك هذا الضعف بما أُلف في تخريج الأحاديث التي استدل بها الفقهاء، وكان هذا العمل نتيجة للقراءة النقدية التي جرت على المصنفات الفقهية، والهدف منه الحكم على الاجتهادات المبنية على الحديث الضعيف بأنها مرجوحة أو غير معتمدة.

ولو جاء قارئ يتتبع الأحاديث الضعيفة لينتقد الفقه من خلالها لكان الرد عليه أن المنهج الفقهي قطع الطريق على كل مدع، وكل تعلق بحديث ضعيف لانتقاص الفقه من خلاله فلا محل له لأنه منفي من الأصل.

الربط بين العبادة والبذاذة:

تكلم الفقهاء عن سُنَّة لبس الجديد في العيد، فقالوا يندب للمسلم أن يلبس أجمل ثيابه، وأيدوا هذا القول بما ورد من سُنَّة النبي ﷺ في ذلك، ثم قال بعضهم يستثنى المعتكف، فيخرج في ثياب اعتكافه، وعللوا ذلك بأنه من أثر عبادة[٢].

---

(١) تهذيب الاسماء واللغات ١/ ٥١.

(٢) ينظر: الروض المربع ١٦٢.

وهذا ربط بين العبادة وما يكون بسببها من مكروه، وهو ربط لا دليل عليه، بل النصوص تدل على ضده، فالنظافة والطيب وحسن الهيئة مما تدل عليه سُنَّة النبي ﷺ لا سيما في الجُمع والأعياد، ثم أن هذه القراءة افترضت من عند نفسها أن ثياب الاعتكاف لا تكون جديدة، وهو افتراض مردود، وشغلت نفسها بالصورة الرثة للمعتكف بدلاً من التنبيه على قيم النظافة والتطيب والتجمل في موضع العبادات؛ لذلك علق ابن عثيمين[1] على هذا التقرير بقوله في الهامش: «فيه نظر إذ الثياب ليست أثراً للاعتكاف»[2].

وإذا عُرضت هذه القراءة على المنهج لنفاها من فلك الفقه، ولن نحتاج بعدها للدفاع عن المتن الفقهي لأن المنهج حكم، وما شذ عن المنهج فليس من الفقه.

النقل الحرفي لآراء المتقدمين:

اعتمدت بعض المصنفات الفقهية على النقل الحرفي وبناء النتائج على ظواهر المتون المحررة من غير نظر في أسسها، ولم تزل هذه الظاهرة تتردد على ضعف في مراحل الفقه المتأخرة، لكنها لم تسيطر على الخطاب الفقهي في أي مرحلة من تلك المراحل، ولم يفت الفقهاء التنبيه على ضررها وبيان أسبابها، وهو ما يجعل اتهام الفقه من خلالها بالجمود ضربا من الانتقاء المنافي للموضوعية.

تنبيه لشيخ الإسلام ابن تيمية:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في سياق الكلام عن لزوم صفة العلم للفقه: «الرجل قد يكون يرى مذهبه بعض الأئمة، وصار ينقل أقواله في تلك المسائل، وربما قربها بدليل ضعيف من قياس أو ظاهر، هذا إن كان فاضلا، وإلا كفاه مجرد نقل المذهب عن قائله إن كان حسن التصور فهما صادقا، وإلا لم يكن عنده إلا حفظ حروفه إن كان حافظا، وإلا كان كاذبا أو مدعيا أو مخطئا، ولا ريب أن الحاصل عند هؤلاء ليس بعلم، كما أن العامة المقلدين للعلماء فيما يفتونهم؛ فإن الحاصل عندهم ليس علما بذلك عن دليل يفيدهم القطع، وإن كان العالم عنده دليل يفيد القطع، وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم، فلا يصد المؤمن العليم عنه صاد، فإنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء استطال عليهم أولئك المتكلمون،

---

(١) محمد بن صالح ابن عثيمين، التميمي، فقيه زاهد مبارك الأثر، ألف في أصول الدين وفي الفقه وأصوله وفي الحديث، توفي (١٤٢١هـ).
ينظر: ابن عثيمين الإمام الزاهد، د. ناصر الزهراني.

(٢) الروض المربع، الهامش ١٦٢.

حتى أخرجوا الفقه الذي نجد فيه كل العلوم من أصل العلم؛ لما رأوه من تقليد أصحابه»[١].

فكل نقل على تلك الصفة التي يصفها شيخ الإسلام تقليد لا حظ له في الفقه، وإنما هو من عوامل ضعف العمل الفقهي، ولا يزال مدخلاً لأهل الأهواء في كل جيل.

مسألة توقيت الغسل للجمعة:

بحث الفقهاء هذه المسألة في ضوء النصوص المستفاد منها حكم غسل يوم الجمعة، ومن بعض أفراد هذه المسألة وقت الغسل، واعترضوا على رأي الظاهرية في أن غسل يوم الجمعة يجزئ ولو قبل غروب الشمس تمسكاً بظاهر النصوص التي ربطت الغسل باليوم!

قال ابن دقيق العيد: «ولقد أبعد الظاهري إبعاداً يكاد يكون مجزوماً ببطلانه.... وقد تبين من بعض الأحاديث أن الغسل لإزالة الروائح الكريهة....، والمعنى إذا كان معلوماً كالنص قطعاً أو ظناً مقارباً للقطع فاتباعه وتعليق الحكم به أولى من اتباع مجرد اللفظ»[٢].

والخلاصة أن التعامل الآلي مع النص بتوظيف حروفه وإغفال مراميه يعد اشتغالاً بمقاييس جافة تولد فتاوى لا تستقيم ولا تقيم، والواجب على الفقيه أن يصدر رأيه تبعاً للنص في ضوء بقية النصوص ومقاصد الشريعة وضرورات الدين ودواعي المصالح المعتبرة ومآلات التصرفات وغير ذلك من لوازم المنهج فإن «في اتباع الظاهر على وجهه هدم الشريعة»[٣].

مسألة التفريق بين بول الصبي وبول الجارية:

يتأثر الفقيه بالمعارف التي تتجمع له وتصوغ رؤيته للمسائل، ورأي الفقيه في المسائل والوقائع يبقى في دائرة الاجتهاد الذي قد يكون صواباً وقد يكون خطأً، ولا يهم في البداية صواب الرأي أو عدمه إذا تأكد للمتلقي أن الفقيه بذل وسعه في النظر والتأمل، وضبط مسيرته في التفكير بضوابط واضحة ومنهج علمي قويم ينفي عنه السقوط في داعية الهوى؛ لأن جهده في النهاية مذعن للنص وقواعد المنهج، فما صح منه قُبل، وما زل به رُد عليه، ولا عصمة لغير المرسلين.

---

(١) الاستقامة، ابن تيمية ١/ ٥٥.

(٢) إحكام الأحكام ٤٤٧.

(٣) أحكام القرآن، ابن العربي ١/ ٢٩.

وتظهر قدرات الفقيه من خلال تحليل النص وفق أسس القراءة الفقهية، ومدى تجرده عن الرؤيه الذاتية والمكانية والتصورات المختزلة في الذهن للحالة التي يعالجها النص، وتلك هي الخطوة الأولى على طريق النظر الفقهي الصحيح، وعلى العكس من ذلك يظهر ضعف الرأي إذا ما خالطته تلك المؤثرات.

ومما لا شك فيه أن تقييم مسيرة القراءة الفقهية للنص لا تصح من خلال رأي بعينه، وإنما تتم باستقراء سليم لمجموع القراءات في المسألة موضع النظر والبحث.

من أمثلة التكلف في التعليل ومحاولة شرح النص من خلال المعرفة المتاحة القول في الفرق بين بول الصبي وبول الجارية قبل أن يطعما في حكم التطهر منه لاستباحة الصلاة، والنص هنا قول النبي ﷺ: «**ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية**»[(١)].

ولا مجال لتأويل النص فهو صريح في الفرق بين بول الصبي وبول الجارية، ومعرفة الفرق لا مدخل لها في الحكم، وحاول بعض الفقهاء تعليل الفرق الذي بُني عليه الحكم، ومن تلك التعليلات قول أحدهم: الغلام أصله من الماء والتراب، والجارية من اللحم والدم، وهذا الكلام في غاية الضعف ولا دليل عليه؛ لذلك أورده البهوتي[(٢)] مقروناً بقول الشافعي: لم يتبين لي فرق من السُّنَّة بينهما[(٣)].

ومع ذلك يجب التأكيد على أن ما كُتب في ذلك كان من قبيل توظيف المعرفة المتاحة، ولم يُقرن بإلزام، ولم يعتبره قائلوه في درجة الأحكام الشرعية المحررة بالدليل، وإن أُدرج في ظاهرة الضعف فهو ضعف في استدعاء المعرفة المتاحة التي هي في مقام الزوائد على الكتابة الفقهية.

مسألة تمييز الخنثى بعدد أضلاعه:

وردت هذه المسألة في سياق الكلام عن نواقض الوضوء، وأنكر إمام الحرمين على من وضع علامة للحكم بتغليب الذكورة أو الأنوثة في الخنثى، حيث قالوا بإمكان معرفة كونه ذكراً أو أنثى بعد أضلاعه فالزائد ضلعاً يكون أنثى!

---

(١) سنن ابن ماجه ١، كتاب الطهارة ٧٧، باب ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم، برقم (٥٢٥)؛ سنن أبي داود ١، كتاب الطهارة ١٣٧، باب بول الصبي يصيب الثوب، برقم (٣٧٦)؛ سنن الترمذي ٤، كتاب الجمعة ٧٨، باب ما ذكر في نضح بول الغلام الرضيع، برقم (٦١٠)؛ سنن النسائي ١، كتاب الطهارة ١٩٠، باب بول الجارية، برقم (٣٠٤)، وقال الألباني في تعليقه على السنن الأربع: صحيح.

(٢) منصور بن يونس بن صلاح الدين، البهوتي، المصري، شيخ الحنابلة في عصره، من مصنفاته: «الروض المربع شرح زاد المستنقع»، توفي بمصر سنة (١٠٥١هـ).
ينظر: خلاصة الأثر، المحبي ٤/٤٢٦؛ الأعلام ٧/٣٠٧.

(٣) ينظر: الروض المربع ٥٢.

قال في ذلك: «وأما ما ذكره بعض الناس من النظر في عدد الأضلاع، فذلك شيء لم أفهمه، ولست أرى فرقاً فيها بين النساء والرجال»[1].

وحاصله أن ما يعالج به الفقيه مسألة من المسائل متأثراً بظرفه وبيئته، مثل هذه الآراء المبثوثة في متون الفقه لا يجوز الاعتماد عليها للحكم على الفقه بأنه كان في أزمة فكرية كما ذهب إليه البعض[2]، بل تجب دراستها في ضوء الزمان والمكان والحال، ويمكن ردها إذا خالفت النص أو شذت عن المنهج.

وبين يدي المتلقي تصويب وتقويم من داخل الفقه نفسه، ما يشير إلى حركة الفقه وتجدده والانقياد للمنهج الذي يفرض على الفقيه في أي زمان كان ألا يستدل بقضية رياضية أو منطقية أو تجريبية إلا إذا كانت يقينية لا تردد فيها، وحيث يكون الاستدلال بها إضافياً لا تأسيسياً.

وينكشف الغطاء عن النقل الحرفي لفقه السابق في التحريرات التي كتبت معالجة لظواهر تحكمها العادات، ومن المعلوم أن الفقهاء كانوا يراعون العوائد والأعراف السائدة في أزمنتهم فيما كان للعرف والعادة فيه مدخل ينسجم مع النصوص وقواعد الشرع ومقاصده، وشغلت المسائل والفتاوى المبنية على ذلك النظر مساحة يلحظها من طالع كتب الفقه في كل المذاهب.

وتعد تلك التفريعات والفتاوى آلة ترويض للعقل وخزانة ممتلئة بتجارب الفقه وعلاقته بالواقع، وهي في بعض ما تعرضه مرآة عاكسة لأنماط الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، وإنما حدث خلل في منهج التعامل مع تلك المسائل بتعميم البناء عليها وتنزيلها على أحوال مختلفة عن الأحوال التي حررت في دوائرها، ثم تناولها بالبحث والتعليل والتوجيه حفاظاً على سلك الالتزام بالمذهب.

قال القرافي: «إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»[3].

ولم يوجه القرافي هذا القول للعوام بل وجهه للفقهاء المتمرسين في التأليف وإجراء

---

(١) نهاية المطلب، الجويني ١/ ١٣٣.

(٢) ينظر: الأزمة الفكرية المعاصرة، طه جابر العلواني ٥١، ضمن بحوث (نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي).

(٣) الإحكام، القرافي ٢١٨.

الأحكام، ويتقرر بكلامه أن كل نقل لمسائل بنيت على وقائع الزمان والمكان تبقى تجربة قد يكون فيها نفع، لكن لا يصح الدوران حولها، واعتبارها في الحكم، والنص بمنطوقه أو مفهومه أو ما تفرع عنه من قواعد الشريعة يغني عن ذلك.

قال ابن القيم: «فمهما تجدد في العرف فاعتبره، ومهما سقط فألغه، ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك، وسله عن عرف بلده فأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمذكور في كتبك، قالوا فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»(١).

والنقول في هذا كثيرة، وكلها شارحة للمنهج الفقهي وموقفه من سُحب الضعف التي غشيت مسار الفقه ثم تقشعت، وبقيت أخبارها للرواية وليس للبناء عليها أو انتقاص الفقه بها.

القول بسد باب الاجتهاد:

كان هذا القول في مبدئه بدافع الاحتياط للأحكام من توسع الخلاف فيها، أو الاعتقاد بأن الأول لم يترك للآخر شيئاً، ومهما كان سببه فليس بخاف قصور ذلك الموقف وأنه رسم الفقه على صورة مفردة هي الحاصلة، فلم ينظر إلى ماضيه ولا تأمل في حاضره، ولا استشرف مستقبله، بل تجاهل خصائصه التي منها تجدده، وأنه يتنفس الاجتهاد، وبدونه يموت.

ومهما يكن من أمر الدوافع والأسباب فمن قال بسد باب الاجتهاد قال شططا لما حصر موارد الشرع في أقوال أئمة معدودين، يكون تقليدهم واجباً، وهو ما عبر عنه بعضهم بقوله: «فالخروج عن تقليدهم ضلال، والأمر به جهل وعصيان، وواجب تقليد حبر منهم»(٢).

ولم يراع القائلون به كون الشريعة مرنة ومتجددة، ولا وقفوا عند النصوص الداعية للنظر والاجتهاد والتفكر والاستنباط، والمنبهة على فضل العلماء العدول، والمؤكدة على التجديد الذي ينفض عن فكر الأمة غبار الضعف في رأس كل مائة سنة، كما لم يراعوا موقف الشريعة من تغيرات الزمان والمكان والعوائد التي تتغير فيها بعض الأحكام لتستوعبها، وهو ما لا تفي به تحريرات الأولين في كل حال.

ولا نظروا في نهي الأئمة أنفسهم عن تقليدهم، قال أبو يوسف: «لا يحل لأحد أن

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٤٧٠.

(٢) فتح العلي المالك، عليش ١/ ١٠٩.

يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلنا»[1]، وقال المزني[2] في بداية مختصره: «**اختصرت** هذا من علم الشافعي، ومن معنى قوله؛ لأقربه على من أراد، مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط لنفسه»[3].

كانت تلك الدعوة أثراً للحظة الانبهار بالتقدم الذي أحرزته الحركة الفقهية بعقول الأئمة الأربعة ومن بعدهم من كبار الفقهاء والأصوليين؛ ولما حصل من ثراء المصنفات الفقهية وتوسع أبواب المسائل وفروعها وتطبيقاتها، ولم تظهر هذه الدعوة بقوة، لذلك اختلفوا حتى في تاريخ ظهورها، ثم رفضت ولحقت بغيرها من عوامل الضعف التي نفاها الفقه خارج مداره.

قال ابن القيم: «واختلفوا متى انسد باب الاجتهاد على أقوال كثيرة، ما أنزل الله بها من سلطان، وعند هؤلاء أن الأرض قد خلت من قائم لله بحجة، ولم يبق فيها من يتكلم بالعلم ولم يحل لأحد بعد أن ينظر في كتاب الله ولا سُنَّة رسوله لأخذ الأحكام منهما، ولا يقضي ويفتي بما فيهما حتى يعرضه على قول مقلده ومتبوعه، فإن وافقه حكم به وأفتى به، وإلا رده ولم يقبله»[4].

وللتقليد أسباب تبعثه حتى في عصور اليقظة، وإذا فُتن به طالب فقه أوغل فيه وكتب وصنف، لا سيما إذا ساعدته عوامل سياسية واجتماعية، أو دواعي فكرية، فإذا انقرض عصره وجاء مَن بعده فحكم على الفقه من خلال ذلك المقلد بأنه هرم في تلك الفترة، لم يكن حكمه منصفاً ولا يصح تعميمه على الفقه كله.

والواقع أنه كان كلما خرجت دعوى تقليد ظهرت عليها دعوة تجديد، وأمثلة ذلك كثيرة منها أن البابرتي[5] ألف (النكت الظريفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة) فنقد رسالته أحد معاصريه[6] من داخل المذهب الحنفي نفسه، في مؤلف ظريف سماه (الاتباع)، نبه فيه على مقام الدليل وخطر التقليد على من قدر على النظر.

---

(١) المدخل إلى السنن الكبرى ٢١٠.

(٢) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، المزني، المصري، عالم مجتهد مناظر، من أصحاب الإمام الشافعي، من مصنفاته مختصره المشهور في الفقه الشافعي، توفي (٢٦٤هـ).
ينظر: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٩٢؛ طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٩٣.

(٣) مختصر المزني، (بهامش الأم) ٨/ ٩٣.

(٤) إعلام الموقعين ٤/ ٣٢.

(٥) محمد بن محمد بن محمود بن أحمد البابرتي، الحنفي، كان فقيهاً فاضلا وافر العقل من مصنفاته: «شرح مختصر ابن الحاجب»، و«شرح الهداية في الفقه»، توفي (٧٨٦هـ).
ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ١/ ٢٣٩؛ تاج التراجم ٢٧٦؛ شذرات الذهب ٨/ ٥٠٤.

(٦) هو: ابن أبي العز الحنفي.

والعصور المتأخرة التي لها النصيب الأوفر من تهم الانحطاط والركود عرف فيها القرن الرابع عشر الهجري أعلاماً اجتهدوا وعلموا وأصلحوا، وكان لهم تأثير علمي وثقافي واجتماعي وسياسي اكتسب أهميته من معاناة العلماء في جبر كسر الأمة وتخفيف آثار انكسارها[(١)].

والغلو في إيجاب التقليد الذي قال فيه الصاوي[(٢)] «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية!! فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أداه ذلك للكفر؛ لأن الأخذ بظاهر الكتاب والسُّنَّة من أصول الكفر»[(٣)]، عاصرته دعوة الشوكاني للاجتهاد وطرح التقليد، ولم يكن ظهور الشوكاني مجتهدا بسبب ما يقرره المذهب الزيدي من حرمة التقليد لمن بلغ درجة الاجتهاد فحسب، فقد يكون ذلك عاملاً أولياً في تكوين فكر الشوكاني وله أثره، لكن العامل الأقوى هو طبيعة المنهج الفقهي وموقفه من العقل وتأسيسه على الفكر والنظر من خلال إضاءات النص، ولو وجد الشوكاني أو غيره منهجاً متناقضاً هشاً لعاد وعادوا من غير أن يتم لهم من العطاء العلمي شيء.

حرر الشوكاني عقله من تبعية التعصب للمذهب وعاد إلى الأصول وارداً على مشارع المنهج الذي شيده الأئمة قبله فوجده محكم البناء قوي الحجة واضح المحجة، لا يسع من وقف عليه إلا إن يقدره حق قدره، وذلك ما أدركه فالتزم به، ونظم فقهه في سلكه، معظماً للسُّنَّة، متأملاً في فقه السلف، سالكاً سبل الراشدين، مستفيداً من سلفه في الدعوة إلى الاجتهاد وفق قواعد المنهج كالعلامة محمد بن إبراهيم الوزير[(٤)]، وصالح بن مهدي المقبلي[(٥)]، ومحمد بن إسماعيل

---

(١) منهم علامة المغرب محمد بن المدني كنون الفاسي توفي (١٣٠٢هـ) الذي جدد من خلال رسائله مفاهيم الجهاد، وناقش العلاقات التجارية مع أوروبا، وأنكر تبرج المرأة وهتك ستر الحياء واستعمال التبغ، والبدع التي شهدها عصره، وذكر بالآداب الإسلامية.
ينظر: شخصيات مجددة في مغرب القرن التاسع عشر، محمد المنوني، (ضمن: بحوث ندوة تجديد الفكر الإسلامي) ١١٩، ١٢٠، ١٢١.

(٢) أحمد بن محمد، الصاوي، المصري، من فقهاء المالكية، من مصنفاته: حاشية على تفسير الجلالين، وحواش على بعض كتب الشيخ أحمد الدردير في فقه المالكية، توفي بالمدينة المنورة سنة (١٢٤١هـ).
ينظر: شجرة النور الزكية ٣٦٤؛ الأعلام ١/ ٢٤٦.

(٣) حاشية الصاوي على الجلالين ٣/ ١٠.

(٤) محمد بن إبراهيم بن علي، من ولد الحسن بن علي بن أبي طالب، إمام مجتهد معظم للسُّنَّة، من مصنفاته: «العواصم والقواصم»، و«ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، وغيرها، توفي (٨٤٠هـ).
ينظر: البدر الطالع ٢/ ٨١؛ الضوء اللامع ٦/ ٢٧٢.

(٥) صالح بن مهدى بن علي، المقبلى، أصله من كوكبان في اليمن، فقيه مجتهد، من مصنفاته: «العلم الشامخ والمنار حاشية على البحر الزخار»، توفي بمكة سنة (١١٠٨هـ).

الأمير الصنعاني[1] وغيرهم من رجال الفكر والفقه.

ويمكن القول إن الدعوة إلى نبذ التقليد وتنشيط الاجتهاد غير محصورة في زمن بعينه بل إنها بدأت مع ظهور من تعصب للتقليد، كما لم تكن محصورة في مذهب بعينه فقد حملها فقهاء من كل المذاهب، ويعد المنهج هو محركها الأول.

وينبغي التنبيه إلى أن مقاومة التقليد لا تعني طرح المذاهب الفقهية جانباً والعودة المباشرة إلى النص من غير نظر في فقه السلف، كما لا يعني إلزام العامة بالاجتهاد، وكل دعوة للاجتهاد تحت ذلك المنحى فهي مردودة فيما يتعلق بذلك مقبولة في أصل الدعوة إلى الاجتهاد.

وإلى زمان الناس هذا تجد المقلد يؤلف ويكتب ويجمع حوله الأنصار فتظهر دعوة تصحيح ترد عليه تقليده وتحاكم خطابه إلى المنهج، والمنهج نصوص لا ترد، ووسائل وأدوات لا ينكرها حصيف.

= ينظر: البدر الطالع ١/٢٨٨؛ الأعلام ٣/١٩٧.

(١) محمد بن إسماعيل بن صلاح، المعروف بالأمير، من ذرية الحسن بن علي بن أبي طالب، إمام مجتهد مطلق، من مصنفاته: «سبل السلام»، و«منحة الغفار حاشية على ضوء النهار للجلال»، ورسالة في الاجتهاد عنوانها «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد»، توفي (١١٨٢).
ينظر: البدر الطالع ٢/١٣٣؛ الأعلام ٦/٣٨.

المبحث الثاني

التجديد

التجديد في اللغة من جدَّد الشيء إذا صيره جديداً، والجِدّة، بالكسر ضدُّ البِلَى، وجَدّ الثَّوبُ والشيْءُ يَجِدُّ، بالكسر فهو جَدِيدٌ، وجَدّدَه واستَجَدَّه صَيَّرَه أَو لَبِسَه جَدِيداً[1].

فالتجديد في اللغة يقتضي محسوساً قائماً أدركه البِلى، فجُدد بإزالة ذلك البلى، مع بقاء أصله.

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي عن اللغوي، فيبقى المعنى نفسه في غير المحسوس، ومنه تجديد علوم الشريعة ببعث ما اندرس منها، ونفي ما علق بالأفهام من البدع والمحدثات المخالفة لهديها، واستخراج إجاباتها في النوازل والمستجدات.

وجدير بالتنبيه عليه أن العلماء لم يضعوا للتجديد تعريفاً يستقل بخصائص وقيود فارقة كمنهجهم في ضبط التعريفات، وإن ورد تعريفه في سياق شرح الحديث الذي ورد به على صفة العموم؛ لأنهم قدروا طلب الإحكام في تعريفه من توضيح الواضح، ولو ابتلوا بمفهوم التجديد الذي تصدره القراءات المعاصرة اليوم لفصلوا فيه تفصيلا، ولحدوه بأدق الحدود، وصنفوا فيه مصنفات مستقلة.

ويُعد هذا المفهوم المخترع للتجديد دافع لاجتهاد الباحثين في تتبع التعريف في المصادر الإسلامية، ومقارنته بمفهوم التجديد المحدث، وبالرجوع إلى شروح الحديث نجدها تلخص مهمة التجديد وطبيعة عمله تأسيساً على وضوح معناه، فمن أمعن في إحياء ما اندرس من الفقه الصحيح للنص قال: «. . . معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسُّنَّة والأمر بمقتضاهما»[2].

ولقد عالج هذا التعريف وما في معناه ظاهرة ضيق مدارات العمل الصحيح بالكتاب

(١) ينظر: تاج العروس، الزبيدي ٧/ ٤٧٥.

(٢) نقله العظيم آبادي عن شمس الدين العلقمي، ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود ١١/ ٢٦٠.

والسُّنَّة، وهي ظاهرة تبرز بفعل عوامل متعددة، لكنها عارض ينهض له المجددون، ولا يخلو زمان من قائم لله بحجة.

يعضد ذلك المعنى مقاومة البدع، فمن اعتنى بالتجديد في صورة قمع المحدثات في الدين رأى أن من عمل التجديد «... إماتة البدع وكسر أهلها باللسان أو تصنيف الكتب أو التدريس أو غير ذلك»[1].

ومنهم من جعل تنزيل الأحكام على الواقعات من التجديد، وسبَّب لذلك فقال: «لأنه سبحانه لما جعل المصطفى خاتمة الأنبياء والرسل، وكانت حوادث الأيام خارجة عن التعداد ومعرفة أحكام الدين لازمة إلى يوم التناد، ولم تف ظواهر النصوص ببيانها، بل لا بد من طريق واف بشأنها، اقتضت حكمة الملك العلام ظهور قرم من الأعلام في غرة كل قرن ليقوم بأعباء الحوادث»[2].

وكل ذلك من تجديد الدين، والمقصود بالتجديد هنا هو تجديد الفقه وأصوله، فهو جزء من كل يصدق عليه التعريف مع عمومه، ويمكن تعريفه في سياق المقارنة بين القراءة الفقهية والقراءات المحدثة بأنه: جهد ناهض لتقوية ما وهى من بناء الفقه وأصوله، ورد الشبهات الحادثة في تاريخه ومضمونه، وإعادة النظر في متونه لتيسير فهمها وتحليل موادها إيماناً بوجوب تواصل الشريعة في إدارة وتوجيه الحياة بأنوار الكتاب والسُّنَّة[3].

أهمية التجديد:

ليس التجديد مهماً فحسب بل ضرورة توجبها سُنَّة تغير الأجيال المتعاقبة وتأثير تقلبات الأحوال على مدى فهمهم لدين الله والتزامهم بشرعه، ويصبح التجديد أكبر الضرورات حين تلزم إجابات مسددة على قضايا كبرى يدركها كل جيل فيتصدى لها المجتهدون المجددون، وواقع المسلمين اليوم يواجه امتحاناً صعبا في مواجهة العرض الذي تنشره القراءات المحدثة للنص الشرعي بكل أطيافها ومدارسها بعد أن قلبت معنى التجديد لتنفذ من خلال مفهومه الجديد لتبديل الدين.

ومن لوازم التجديد الفقهي المنشود استيعاب متغيرات العصر وعلومه، والاقتراب من المكونات الفكرية للنهضة الغربية وتحليلها لأخذ النافع منها ونفي الغث، وتأصيل

---

(١) مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المباركفوري ١/ ٣٤٠.

(٢) فيض القدير، المناوي ١/ ١٤.

(٣) أفاد هذا التعريف مضمونه من: تعريف د. محمد سعيد البوطي للتجديد، في بحثه: حول تجديد أصول الفقه، ضمن حوار بعنوان (إشكالية تجديد أصول الفقه) ١٥٦.

الاجتهاد وحماية الفتوى، وهو ما لا يتم إلا أن يكون التجديد بضوابط تضمن صدقه وتتحقق من سلامته.

ضبط وتصحيح مفهوم التجديد:

للتجديد الصحيح ضوابط مندرجة في ضابطين رئيسين:

الأول: أن يكون التجديد بمفهومه الصحيح:

وهذا يعود بنا إلى تعريف التجديد، فلا يصح أن يكون تجديداً وهو في أصله تبديد وهدم، فكل عمل يسعى لقطع صلة النص الشرعي بواقع الحياة، وإقصائه من موقع التوجيه، وإحلال ما سواه في الأمر والنهي والتحليل والتحريم، فليس من التجديد في شيء.

ولكي يكون تجديداً يجب أن يقتصر دوره على تصحيح فهم الدين من غير مساس بأصله وأن يكون النص إمامه والعقل آلة فهمه لا موجهاً وحيداً يحكم حركته، ولا مستقلا بحكم ولا مقدماً عليه في الاستدلال.

الثاني: أن ينهض له من اكتملت أهليته:

تندرج في هذا الضابط أسس وشروط الاجتهاد الموضحة في أصول الفقه، وفي مقدمتها شرط الخبرة؛ فليس نظر العوام من التجديد، والعوام هنا ليسوا الدهماء فحسب بل كل من ليس من أهل النظر في فقه الشريعة وإن أتقن علوماً أخرى وحسن فهمه فيها.

التجديد في القراءات المعاصرة:

لا يخالف أكثر القراء المحدثين في أن التجديد مصطلح شرعي ورد به الحديث (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[1]، بل ينطلقون من هذا الحديث ويتمسكون به وإن تعارض مع موقفهم من حجية السُّنَّة، وهو ما يندرج ضمن منهجهم في الانتقاء من مفردات المنهج الفقهي بما يخدم القضايا التي يطرحونها، لكنهم يخالفون في مفهومه وشروطه ومقوماته.

فالتجديد عندهم إلغاء عمل النص، وهم لا يصرحون بأن النص لا عمل له، وإنما أبطلوه كلية بما اخترعوه مفهوماً للتجديد بوسائل منها تاريخية النص وواقعية النص

---

(١) سنن أبي داود ٣٨، كتاب الملاحم ١، باب ما يذكر في قرن المائة، برقم (٤٢٩٣).
فصل العلماء عند بحث فقه الحديث في الشرط الزمني المؤقت بمائة سنة لظهور المجدد، وهل يكون ظهوره في أولها أو في أثنائها أو في آخرها، ثم في صفة المجدد فرداً أو جماعة، وهذه المسائل وما لحق بها غير مقصودة هنا؛ فالحديث عن التجديد بأصله على الإجمال لا بوصفه على التفصيل.

ونسبية الحقائق وتأويل النص بمرادات العقول واختراع مفهوم مطلق للمصلحة ومثله للمقاصد، وغيرها من الأدوات والوسائل.

وكل تلك الوسائل وسائط لإبطال عمل النصوص، وحصرها في واقعها وزمنها، ومن المعلوم بالضرورة أن النبي ﷺ لم يقصد بالتجديد إلغاء نصوص الوحي، أو قصر عملها على زمنها، وترك مهمة التشريع للبشر يغيرونها على رأس كل مائة عام!

ولإشباع تلك المقاصد من التجديد عرفه حسن حنفي بأنه: «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر»[(١)]، وهذه عبارة عائمة تحتمل كل معنى لإعادة التفسير، لكن من العسير القبول بتضمنها للتجديد بمفهومه المنهجي في الشريعة الإسلامية؛ فإعادة التفسير قائمة ومستمرة، ومراعاة حاجات العصر جزء من لوازم المنهج وفروضه، ولا بد أن يكون التعامل مع النص وتفسير التراث طبقاً لقواعد الفهم والتفسير والتأويل التي قعدها المنهج الفقهي في الاستنباط، فليست الأحكام الشرعية تاريخاً تتعدد قراءاته ولو تناقضت أو نقضت بعض الحقائق، إلا أن تكون حاجات العصر تعني إذعان النصوص للعقل والواقع فهذا شأن آخر، ومن المعلوم أن ذلك يفضي إلى تعطيل النصوص بلا ريب.

وأهم ما تلبِّسه القراءات المحدثة في موضوع التجديد أنها ترى أسس القراءة الفقهية من صناعة فقهاء الشريعة، وهذا ما يكثرون نشره من خلال تصويب سهام النقد للإمام الشافعي لما عدوه مخترع هذه الأسس.

والحقيقة عكس هذا الذي يذهبون إليه؛ فكل من له أدنى معرفة بأصول التشريع وأسس النظر فيه يعلم بحق أن المنهج الإسلامي لقراءة النص مادته التأسيسية من النص نفسه، يؤيد ذلك الموسوعة الزاخرة بفقه الصحابة والتابعين قضاءً وتعليماً وفتوى، وهو فقه مؤسس بمنهج علمي رشيد، قبل أن يشرف الفكر الإسلامي بقلم الإمام الشافعي الذي كانت له سابقة التصنيف والصياغة والتوثيق والضبط.

فإذا ثبت أن أسس القراءة الفقهية مستندة إلى النص قرآناً وسُنَّة، فليس لقراء اليوم نقضها باسم التجديد إلا أن تدان بالعجز وعدم القدرة على مواكبة تحولات الزمن[(٢)].

وليس الفهم المضطرب للتجديد محصوراً على القراءات المعاصرة وحدها، فقد زل في تصوره مفكرون لا يصنفون في دوائر القراءات المعاصرة، لكنهم كتبوا في موضوعه برؤية قاصرة، لا تزال القراءات المعاصرة توظفها لتصدير تجديدها المتدافع من

---

(١) التراث والتجديد ١٣.

(٢) ينظر: حول تجديد أصول الفقه، د. البوطي، ضمن حوار بعنوان (إشكالية تجديد أصول الفقه) ١٥٩.

أصولها النظرية[1].

يرى القراء الجدد أن الفقه بعد المذاهب الفقهية الأربعة (المرفوضة عندهم أصلاً) جمد في موضعه، واقتصر دور الفقهاء على التكرار والاجترار؛ لذلك يقررون أن من مهمات القراءة الجديدة الأخذ بالجدليات الاجتماعية وهي الأحداث المرافقة لحركة المجتمع، وذلك ما تتجاهله القراءات القديمة[2].

ومرحلة ثروة الفروع الفقهية هذه التي تبدأ من القرن الرابع عند البعض والخامس عند آخرين توصف بالركود والجمود وتعطيل العقل والموت والاحتراق والهرم، ويمثلها البعض بجمل الصحراء يخرج ما أكله ليمضغه من جديد[3].

ولم يتردد البعض في إنكار أي اجتهاد بعد القرن الرابع فقرر أنه «.. حتى المذاهب التي دعت إلى أن الاجتهاد واجب في كل عصر من العصور لم تستطع أن تثمر اجتهادا يذكر بعد القرن الرابع الهجري الذي استقر فيه التقليد»[4].

ولم يتردد البعض في نسبة الفشل للشريعة نفسها، واعتبارها وصلت مرحلة العجز عن تلبية حاجات المجتمع[5]، ويكرر أحد تلامذة الشرفي ذات الموقف فيرى أنه «إذا كان المسلمون قد تحدثوا عن نهضة فكرية وتجديد الفكر الديني في الفترة الحديثة، فإن الفكر الإسلامي ما زال إلى الآن يتحرك في الأفق الفكري لعصور الانحطاط»[6].

وتبدو تلك الأوصاف مجردةً من النصفة؛ لأنها انبثقت عن تصور عام طمس بعمومه بعض الحقائق ذات الأثر في الحكم على الفقه في تلك الحقب التي وصمت بالضعف، فليس بالإمكان التغافل عن الإمداد المتواصل للعطاء الفقهي في جميع مراحله بلا استثناء حتى في الفترات التي نزلت بالأمة نوازل الوهن وزلزلتها عاتيات الفتن؛ فقد أمد الفقه الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية بعطاءات لم تنقطع، وشارك الفقهاء في كل وجوه الإصلاح والتنمية مستضيئين بأنوار الشريعة، يصلحون ما يفسد الناس، ويعلمون ما يجهل الناس، ودلائل التاريخ على مآثرهم شاهدة ليس من السهل طمسها أو تجاهلها.

---

(١) حاول المفكر الإسلامي محمد إقبال طرح رؤية للتجديد، من خلال محاضرات جمعت في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام، وله فيه وقفات صادقة، لكنه اعتمد على أحكام موضوعية لكتاب غربيين رد بعضها وتأثر ببعض، مع تأثره بأصول فلسفية أثرت في نظرته للتجديد.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٥٤.

(٣) ينظر: من النص إلى الواقع ١/ ٣٠، مع ملاحظة أن هذا التشبيه جاء في سياق الكلام على الشروح والحواشي في أصول الفقه.

(٤) قضايا التجديد، حسن الترابي ١٤٠.

(٥) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمٰن الباكستاني ٦٧.

(٦) إسلام عصور الانحطاط ٦٣.

التجديد يبدأ من تعريف الإسلام:

يجتهد القراء المعاصرون ليقدموا الإسلام بمفهوم جديد ابتداء من أول قضاياه، وهي تعريف الإسلام، فالمسلمون اليوم يعرفون الإسلام بأنه شهادة ألا إلـٰه إلا الله و. . . . ، وهذا تعريف تقليدي عندهم!

والذي تقترحه بعض الأقلام لتعريف الإسلام أن يعرف بثلاثة مستويات:

الأول: الإسلام باعتباره مجموعة القيم التي نص عليها القرآن كحرمة القتل والزنا والسرقة والكذب وأمثالها، وهذه تشترك فيها جميع الديانات.

الثاني: مستوى الممارسة التاريخية، وهي الوضع التأويلي Situation hermeneutique الذي احتكره الفقهاء لتطبيق الدين في مختلف أوجه الحياة، وهذا ما أدى لظهور نمط من المعرفة التي جسدتها كتب الفقه والأصول والتفسير، وتعاقبت الأجيال على الاعتقاد بأنها إنتاج إسلامي خالص.

الثالث: البعد الفردي في الإيمان؛ فإيمان الفقيه يختلف عن إيمان الصوفي أو الفيلسوف، وهناك من يؤمن بالعقائد الإسلامية المبسطة، كما هناك من يفكر في كل شيء قبل الإيمان به.

وهذه الركيزة الأخيرة صياغة مطورة للمقالة العلمانية القديمة حصر الإسلام في ضمير الفرد، دُست هنا في هذا التقسيم لتصل به القراءات المعاصرة إلى اعتبار صف النفاق في العهد النبوي مؤمناً؛ لأنه كان يفكر في كل شئ قبل أن يؤمن به، وقل مثل ذلك في الفيلسوف الذي له إيمان راقي فهو لا يؤمن بالعقائد المبسطة، والصور المخبأة خلف هذه المستويات التي يعبر عنها البعد الفردي للإيمان تكاد تكون واضحة فتأمل.

والخلاصة أن المفهوم الجديد للإسلام يتوارد على تلك المستويات، حيث تنفصل القيم الأخلاقية لهذا الدين عن الأحكام الشرعية التي يظن القراء الجدد أنها من تأليف الفقهاء، أو يحاولون فرض ذلك على المتلقي.

ويجب التسليم بتفاوت الأفراد في ظاهرة التدين دون نكير على أحد، والنتيجة أن الأحكام الشرعية المستنبطة من النص وفق أسس الاستنباط الأصولي الفقهي تقع ضمن مستوى الممارسة التاريخية، وعليه فليست هي الإسلام![1].

ولا يعني ذلك أن تسلم القطعيات التي لا يتدخل الفقيه في شرحها من حيث أصلها، فهذه ضمن المستوى الثاني؛ لأن ما كان قطعياً فقد تدخل الفقهاء في احتكار

(١) تنظر تلك المعطيات في: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي ٢١ ـ ٢٥.

شرحه مع أنه يمكن تأويله[(١)].

والعجيب أن صاحب هذا المفهوم وهو من كبار القراء المحدثين ينقض حتى هذا المفهوم الذي اجتهد ليقنع المتلقي به، فيكون بذلك قد نقض غزله بيده، فهو يقول من غير المعقول أن يكون مصير الملايين من البشر إلى الجحيم؛ لأنهم غير مسلمين[(٢)]!

وهذا يعني أن الإسلام لا يعني شيئاً، ومن لم يسلم لا يعقل عنده أن يدخل الجحيم لمجرد أنه غير مسلم، وهذا من عجائب الزمان وغرائب البحث والتأليف!.

أركان الإسلام غير حقيقية:

قدم الصادق النيهوم فكرة رافدة للقراءات المعاصرة لما اكتشف أن أركان الإسلام ليست خمسة؛ لأن هذا الاعتبار استند إلى حديث، والحديث لا حجة فيه، ولأنها أيضاً جاءت خلواً من ركن يتعلق بشؤون الحكم[(٣)]!.

الإسلام ظاهرة إنسانية ليس غير:

تبلغ قضية تقديم مفهوم معاصر ومتحرر للإسلام ذروتها عند فراس السواح[(٤)] إذ يرى الدين ظاهرة إنسانية يتناولها بالدراسة من غير تفرقة بين دين سماوي ودين وثني أو دين مبدل ودين خاتم محفوظ مهيمن على الرسالات قبله، ليتوصل إلى أن... الدين إحساس نفسي بحضور فائق مختلف عنا، والإلـٰه الواحد قناع يبدو به المطلق في الزمن وفي التاريخ، ولا فرق بين معتقد التوحيد ومعتقد الشرك؛ لأن الإلـٰه واحد أو متعدد ليس إلا صورة ذهنية تقف بيننا وبين الوجه الآخر للوجود[(٥)].

كانت تلك نماذج مختارة تدلنا على نشاط القراء المعاصرين في سبيل تقديم مفهوم جديد للإسلام، وهي في فكرهم عمل تأسيسي، لكنه خطر؛ لذلك لا زال كثير منهم

---

(١) تحدث تقرير مؤسسة (راند) Rand Corporation عن أهمية دعم وتشجيع ما أطلق عليه (الإسلام الجديد) ودور الولايات المتحدة الأمريكية في صناعة مجموعات من المعتدلين الذين يتم اختيارهم بعناية مع استبعاد الانتهازيين الذين يروجون لأنفسهم على أنهم معتدلون وهم في الحقيقة متطرفون، و Randمؤسسة أمريكية فكرية مؤثرة على السياسة الأمريكية، ومهتمة منذ ١٢ عاماً بما أسمته الخطر الإسلامي، صدر عنها العديد من التقارير.

ينظر: Civil democratic Islam: op.cit. نقلاً عن: التقرير السنوي الصادر عن مجلة البيان ٤٠، ٤١، ٤٩.

(٢) ينظر: لبنات ١٠١.

(٣) ينظر: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم ٥١.

(٤) فراس السواح، باحث سوري في الميثولوجيا وتاريخ الأديان، من أعماله: مغامرة العقل الأولى، والحدث التوراتي والشرق القديم، والأسطورة والمعنى، ويعتبر أعماله مشروعاً كبيراً لفهم البعد الروحي عند الإنسان. ينظر التعريف به في: الصفحة الأخيرة من كتابه الأسطورة والمعنى، الطبعة الأولى.

(٥) ينظر: الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، فراس السواح ٢١٦، ٢١٧.

يحوم حول الحمى، ويعتمد على التورية، مع إيمان الجميع بضرورة فرض مفهوم جديد للإسلام، وهي المهمة التي نفذها بعضهم بصراحة كافية ومحمودة، ولا ننسى أن تقديم مفهوم مبدل للإسلام جاء بديلاً عن السخرية به ورفضه على ما كان من الخطاب العلماني القديم.

ولنختم الحديث بقول لا يحتاج إلى تعليق، وهو قول القراءات المعاصرة عن إسلامها الجديد بأنه «إسلام متحرك ومربك، يحمل قارئه قسراً على مغادرة اطمئنانه ويقينه»(١).

قلب مفهوم الوحي:

الهدف من قلب مفهوم الوحي هو التهيئة لزعزعة قدسية النص، ومن المعلوم أن تقديس النص يرتبط بقضايا منها كيفية نزول الوحي، والمعلوم أن القرآن نزل به جبريل الأمين بكيفيات شرحها النبي ﷺ، وهي أحوال منزهة عما يشبه الوهم والخيال؛ فالوحي تلق واع هيأ الله له نبيه ﷺ بما لا يقدر على استقباله إلا نبي خُص بالوحي.

لكن بعض المستشرقين ومن تبعهم شككوا في اختصاص النبي ﷺ بالوحي؛ لذلك اخترعوا مفاهيم تنفي الإعجاز، فجعلوه من قبيل الصرع أو الوسوسة، وأدرك القراء المعاصرون أهمية تلك التفسيرات للوحي ودورها في شطب صورته القدسية، وعدوا ذلك جزءً من نفي قدسية النص القرآني، وفي هذا السبيل اجتهد نصر حامد أبو زيد لنقل ذلك الاختراع فاعتبر الوحي قوة في الخيال أعلى قليلاً مما عند الكاهن(٢).

وهذا يلغي كل مقومات النبوة ومميزاتها، والمقارنة بين النبي والكاهن مقارنة جائرة وباطلة من أساسها، وقياس مرتعش يدل على تخليط وتشغيب، وليس ذلك التكلف إلا مقدمة رآها ضرورية لزحزحة حقيقة قدسية النص القرآني، تمهيداً للقول بأنه كأي نص، ولذلك افتتح بها أبو زيد كتابه مفهوم النص، وتعمد أن يتحدث عن كيفية الوحي فاتحة للحديث عن ماهية النص.

ومن القضايا التي اهتم بها حسن حنفي ومحمد أركون في هذا المسلك محاولة تفسير الوحي بالعوارض الأرضية والانفعالات الشعورية ومعطيات التجربة البشرية(٣).

ومقالات القراء المعاصرين في الوحي تنتمي إلى النظرات الفلسفية الموسعة عن الروح وعوارض النفس وقضايا الغيب، والبحث فيها يؤلف موضوعاً مستقلا، ولعل في هذه الإشارات ما يناسب السياق.

---

(١) إسلام المجددين ٣٦.

(٢) ينظر: مفهوم النص ٤٩.

(٣) ينظر: القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ١٥٥ ـ ١٦٠.

قلب مفهوم التشريع:

القراءة الفقهية مؤسسة على اليقين المطلق بكمال الشريعة الإسلامية وخلودها وشمولها لقضايا الإنسان وأحداث العمران وشروط الحضارة الإنسانية الموجهة بالإيمان.

لكن القراءات المعاصرة تؤول الشمول أحياناً وتنكره أخرى؛ لذلك لم يتردد فريق من القراء الجدد في اعتبار الأحكام الشرعية الواردة في القرآن والسُّنَّة غير ملزمة(١)، في حين تساهل فريق آخر فاعتبرها غير ملزمة على صورتها التي صورتها استنباطات الفقهاء بناءً على مذهبهم في رفض المنهج الفقهي في الاستنباط، وسعيهم لرسم صورة تجعل من المنهج وسيلة اخترعها الفقهاء لا مشروعية لها ولا مستند!

وفضل آخرون تقييم مادة الفقه فرأى أن الدعوة لتقنين أحكام الشريعة ومحاولة الفقهاء لتقنين الفقه والإلزام به هي شبيهة بما رآه (دوركايم) Durkheim في أن الالتزام بالدين تلبية لحاجة المجتمعات المتدينة لإبقاء التدين الشكلي للجماعة(٢).

والمعنى أن الفقه لا حاجة له أصلاً، ولا محل لتطبيق أحكام الشريعة بصياغة الفقه، باعتبار ذلك جوهر الشريعة فليس تقنين الفقه وتحرير أحكام النوازل والالتزام بمرجعية الفتوى إلا لإشباع غريزة التدين، وينتهي عند ذلك كل شيء!

إعادة قراءة النص بين الفقه والقراءات المعاصرة:

يختلف مفهوم إعادة قراءة النص في المنهج الفقهي عنه في طرائق القراءات المعاصرة؛ فالقراء المعاصرون ينسخون معنى تلك الإعادة وتاريخها وأدواتها من تجربة الغرب في تعامله مع ما بقي عنده من نصوصه المقدسة، ولم نقل بأنه نسخ إلا بعد حشد كاف للدلائل والشواهد المبثوثة في ثنايا هذا البحث.

ومن واقع ذلك الاستنساخ يردد القراء المعاصرون أن الفكر المسيحي واجه معارضة «فرضت عليه إعادة النظر في موروثه، وأن يحاول أن يحتفظ بمصداقيته؛ لأنه إذا استمر في التكلم بلغة غير مفهومة لدى سائر المؤمنين في مجالات الحياة الأخرى فإنه يفقد مصداقيته»(٣).

ومن تلك المقارنة انبعثت دعوتهم لإعادة قراءة النص الإسلامي من جديد قراءة تولد ديناً جديداً بكل معنى الجدة، وهي دعوة لهدم المنهج الفقهي وما تأسس عليه من فقه الفروع والمسائل المدروسة والمدونة في كتب الفقه.

---

(١) ينظر أنموذجاً: الإسلام والحداثة ١٤٣.

(٢) ينظر: إسلام الفقهاء ٣١.

(٣) تحديث الفكر الإسلامي ١٢.

وتقتضي تلك الإعادة مسح الفقه السابق كله، وإحلال القراءة الجديدة بما لها من الوسائل، وهو عمل لا يمكن أن ينتمي للمنهج الفقهي أو يسلم له، ولا يقبله العقل أصلاً وفصلا.

وحاصل تلك الإعادة أنها تنظر إلى النص المقدس كنظرتها لأي نص، تجرده عن مصدره وبالتالي تلغي مقاصد قائله، أمره ونهيه، وعده ووعيده، تفرغه من كل هدف، تفتحه لكل من قدر على التهجي وفك الحروف، تفصله عن لغته، وباختصار فهي قراءة رافضة للمنهج الفقهي بكل تفصيلاته، وإنما استحسن القراء الجدد أن يطلقوا عليها إعادة قراءة.

أما إعادة قراءة النص في المنهج الفقهي فهي زيادة في النظر وإعمال للعقل وعرض لجهود السابقين على أصول المنهج الذي لا يمس النص القطعي، ولا يهدر الوقت في مناقشة الدلالة القطعية، وهي بذلك خير حاصل ونفع شامل، والقراءة الرشيدة مهما كُررت لا يمكن أن تعارض مصلحة معتبرة، أو تهدم أصلا، أو تعطل نصّاً، أو تعجز عن نهضة.

ولقد شهد الفقه بعد المدارس الفقهية الأربعة حركة علمية رائدة كان من أهم خصائصها إعادة النظر في النص وقراءته في دائرة الأسس المنهجية العلمية المتبعة في التعامل مع النص الشرعي، وأصبحت هذه السمة مصاحبة لفقه النص في كل مراحل الفقه.

ولم تقف المذهبية مانعاً من إعادة دراسة المسائل وتحريرها، وهذا ما أظهر فقهاء مجتهدين بقوا على انتسابهم لمذاهب أئمتهم، وكانت لهم نظرات مختلفة سواء من حيث دراسة نصوص السُّنَّة والحكم عليها، بناءً على ما توافر لهم من إمكانات الوقوف على طرق الروايات ونقدها، أو من حيث نتيجة الاستنباط والفهم من النص التي قد تخالف ما أفتى به الأئمة من قبل، وبقي نشاطهم داخل المنهج الفقهي العام لاستمداده من نفس الأصول التي سار عليها كبار الأئمة.

ولا تعني إعادة القراءة إلغاء كل القراءات السابقة بل البناء على الصالح منها والانطلاق من خلاله،

وهي جهد يوجَّه للنصوص جملة، لكنه لا يقف إلا عند ما فُسر منها بمعطيات الواقع أو ربط تفسيره بعلل زالت أو أعراف تبدلت، فيكون دور القراءة المعادة ترتيب علاقة النص بالواقع الجديد أو بالعلة أو العرف أو موجبات الأصول والقواعد.

إعادة قراءة النص (نموذج شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة: الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد):

لم يكن ابن تيمية النموذج الوحيد في منهجية إعادة قراءة النص، لكن اختياره هنا جاء لسببين:

الأول: ما يردده البعض من القول بخروجه عن المسار الفقهي الذي تشكل منذ الأئمة الأربعة وأنه سعى لهدم الفقه[1].

والثاني: دور ابن تيمية في مقاومة الانحراف بالعقل في فهم النص، وجهوده في ترسيخ أسس القراءة الفقهية، وأثره في تأصيل منهج الاتباع المنهجي العقلي الرشيد، ونفي ما ألزق بالمنهج الفقهي من معاني الجمود والتقليد، وأيضاً مقاومته الظافرة للخلط بين مناهج الإسلام وفلسفة اليونان، وجهوده لتصحيح مفاهيم مركزية في السلوك والمنهج من منظور العقيدة الصحيحة.

عُرف شيخ الإسلام ابن تيمية فقيهاً منتسباً لمدرسة فقهية لها أصول جلية تنطلق منها، ولم يخالف فقهه تلك الأصول، لكنه نبه على ضرورة القراءة المتجددة للنص تأسيساً على موقف المدارس الفقهية الأربعة من الدليل واتفاقها في المنهج، يظهر ذلك في رأيه في مسألة الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد، وهي مسألة خالف فيها المعتمد في المذهب الحنبلي بل خالف فيها ما عليه الفتوى في المذاهب الفقهية الأربعة.

هذا عن ابن تيمية أما عن المسألة فهي نموذج لمسائل كثيرة أثراها الخلاف الفقهي، والهدف من تلخيص هذه المسألة هنا التأكيد على قيام مبدأ نقد الاجتهاد الفقهي من خلال إعادة قراءة النص، ولا يعني ذلك ترجيح مذهبه أو عدم ترجيحه؛ فتلك قضية أخرى، كما أن بسطها كاملة غير مقصود هنا اكتفاءً بما لها في مدونات الفقه من بيان.

وهذه المسألة بالذات من وجهة نظر أحد كبار القراء الجدد بقيت رهينة اجتهاد عمر بن الخطاب ﷺ، لم يلتفت إليها (كما قال) أحد حتى صدر في مصر المرسوم بالقانون رقم (٥٢) لسنة (١٩٢٩م) ـ حيث نص في المادة (٣) على أن الطلاق المقترن بعدد لفظاً أو إشارة لا يقع إلا مرة واحدة[2].

ويرى هذا القارئ أن اجتهاد القانون المصري نقض اجتهاد عمر ﷺ؛ لتطور الزمن واختلاف الظروف، وهذا القول وأشباهه يدل على مقدار الضرر الكبير الذي لحق

---

(١) في كتابه: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين ٢٢، ٢٣، ٢٥ نقل د. محمود إسماعيل بإعجاب عبارة (ماكدونالد) MacDonald عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه «أذهب كثيراً من جلال الفقه».

(٢) ينظر: جوهر الإسلام، العشماوي ٥٨.

ثقافة الأمة بسبب اقتحام غير المتأهلين للقول في دين الله وفي التاريخ الفقهي والشريعة بغير علم، فهذا كلام صادر عن قارئ منح نفسه صفة المجدد المجتهد، وملأ الدنيا بنقد الأصول والفروع والدعوة لفهم انقلابي للدين من خلال مشروعه الذي بسطه في كتبه (جوهر الإسلام) و(معالم الإسلام) و(أصول الإسلام) وغيرها من المقالات

صورة المسألة:

مسألة الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد في طهر واحد[1]؛ كأن يقول الزوج لزوجته: أنت طالق ثلاثاً، أو أنت طالق.. طالق.. طالق، أو يقول أنت طالق ويشير بأصابعه الثلاثة، والطلاق بهذه الكيفية يقع ثلاثاً عند الأئمة الأربعة[2].

ورأى ابن تيمية أن هذا الطلاق يقع طلقة واحدة، ونصره تلميذه ابن القيم[3]، وروي عن الإمام أحمد فيما نقل عنه في المسألة[4].

من ضوابط إعادة قراءة النص (نموذج تطبيقي):

وقف شيخ الإسلام ابن تيمية على فقه هذه المسألة عند فقهاء الصحابة موصولاً بفقه الأئمة الأربعة، ثم تأمل في النصوص من خلال مستويات يمكن الوقوف عليها بالنظر في تعامله مع النص، وكل مستوى يعد في نفسه ضابطاً من ضوابط إعادة قراءة النص.

المستوى الأول: الترجيح من خلال معطيات النصوص أولا:

يدل هذا المستوى على مرجعية النص عند الترجيح بين الأقوال، فحيث وجد مرجح مستفاد من نص في المسألة، أو من ضم بعض النصوص إلى بعض، أو من سكوت النص عن حالة بعينها قد يفيد حكماً كان به الترجيح.

وهو هنا يرى عدم وجود نص يبيح الطلاق الثلاث بلفظ واحد، وآيات الطلاق الواردة في القرآن تتوجه للطلاق الرجعي، قال ﷺ: «كل طلاق شرعه الله في القرآن

---

(١) كون الطلاق في الطهر قيد خرج به الطلاق في الحيض الذي لا يقع في رأي شيخ الإسلام ابن تيمية.
ينظر: مجموع الفتاوى ٣٣/٩٨ ـ ١٠١.

(٢) ينظر: المبسوط ٦/٥٧؛ الشرح الكبير، الدردير ٢/٣٨٥؛ روضة الطالبين ٨/٨٢؛ المغني ٧/٥١٥.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين ٤/٣٧٧.

(٤) وحكاه ابن تيمية عن جده مجد الدين، ونقل عن علي وابن مسعود وابن عباس والزبير بن العوام وعبد الرحمٰن بن عوف ﷺ، وقال به من التابعين عكرمة وطاووس، وأفتى به داود بن علي، وذهب البعض إلى أنه يقع بالمدخول بها ثلاثاً ويقع واحدة بغير المدخول بها، وروي عن عطاء وطاووس وسعيد بن جبير وأبو الشعثاء وعمرو بن دينار أنه يقع واحدة إذا كانت بكراً وثلاثاً إذا كانت ثيباً، وقول بأنه يقع ثلاثاً إذا كان المطلق كثير الطلاق، وقول بأنه يقع واحدة إذا كانا راغبين في بعضهما، وقول بالوقف نسب لابن الزبير، وقول بوقوعه ثلاثاً إذا نواه.
ينظر: سير الحاث، ابن عبد الهادي ١٨، ١٩، ٣٦، ٣٧.

في المدخول بها إنما هو الطلاق الرجعي، لم يشرع الله لأحد أن يطلق الثلاث جميعا»[1].

وبنفس المعنى ينقل عن أحمد قوله: «تدبرت القرآن فإذا كل طلاق فيه فهو الطلاق الرجعي»[2].

فإذا خالفه غيره في هذا الاستنتاج وأثبت وجود نص يدل على جواز الطلاق الثلاث بلفظ واحد لم يصل ابن تيمية أو لم يصح عنده كان هذا الاستدلال مرجوحاً بنفس الضابط الذي أذعنت له قراءة شيخ الإسلام، ووجب اتباع النص، وهذا افتراض منهجي.

المستوى الثاني: حجية السُّنَّة في معرفة الأحكام:

بلغ ابن تيمية باجتهاده في هذا المستوى إلى أنه لا يوجد نص من السُّنَّة يُلزم بوقوع الثلاث بلفظ واحد ثلاثا، وهذا صريح في أن ثبوت الحكم بالنص تبعاً للمستوى الأول لا يفرق بين نصوص القرآن ونصوص السُّنَّة الصحيحة في الحجية، وهنا ظهر تمكنه من دراسة الحديث والتحقق من درجته في هذا المستوى من خلال المستوى الثالث التالي عرضه.

المستوى الثالث:دراسة الأدلة من السُّنَّة بواسطة الوسائل العلمية المتبعة لتقييم الدليل عند: أئمة الحديث

هذا ما قام به ابن تيمية مستفيداً من سلفه، فخرج بنتيجة أكدت له (وفق اجتهاده) أن الصحيح من السُّنَّة يدل على أن الثلاث كانت تقع واحدة، وأن الأحاديث الواردة في إيقاع الثلاث ثلاثا إما ضعيفة أو موضوعة.

قال في ذلك: «... ولا نعرف أن أحداً طلق على عهد النبي ﷺ امرأته ثلاثاً بكلمة واحدة فألزمه النبي ﷺ بالثلاث، ولا روي في ذلك حديث صحيح ولا حسن، ولا نقل أهل الكتب المعتمد عليها في ذلك شيئاً؛ بل رويت في ذلك أحاديث كلها ضعيفة باتفاق علماء الحديث بل موضوعة»[3].

وهذا المستوى يخضع اجتهاده في هذه المسألة لقواعد علم الحديث ومدى إتقان البناء عليها، وذلك ما يجعل الحكم في المسألة غير نهائي لكنه قد يغلق ببحوث تالية تستنفد كل جوانب الدراسة الحديثية، ويبقى المجال مفتوحاً فيما تعلق بغلبة الظن الناتج عن تأويل النصوص وتفسيرها تبعاً لقواعد المنهج الفقهي في التفسير والتأويل.

---

(١) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية ٣/ ٢٧٨.

(٢) الفتاوى الكبرى ٣/ ٢٤٧.

(٣) مجموع الفتاوى ٣٣/ ١٢.

المستوى الرابع: اعتبار فهم السلف معروضاً على النص:

خالف شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة رأي عمر ﷺ، وهو الرأي الذي وافقته المدارس الفقهية الأربعة، ولم يره ابن تيمية ملزماً، لكنه لم يخطئه، ورأى فيه اجتهاداً كسائر المجتهدات التي رآها عمر وخالفه الصحابة فيها، أو أن فعله من قبيل التصرف بالإمامة على جهة العقاب لمن تهاون في أمر الطلاق في زمنه، وما كان كذلك حُصر في زمنه وما يحيط به من المصالح والمفاسد التي ينظر فيها الإمام، ثم يتم تقييم الاجتهادات في ضوء النص بالرد إلى الله ورسوله قال في ذلك: «من جعل قول عمر فيه شرعا لازما قيل له: فهذا اجتهاده قد نازعه فيه غيره من الصحابة، وإذا تنازعوا في شيء وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول»[1].

ومع هذه الاعتبارات التي رأى ابن تيمية فيها مسوغاً لمخالفة عمر إلا أنه يؤكد اعتماده على رأي بقية الصحابة الذين قال بقولهم في المسألة، قال رحمه الله: «وطلاق البدعة أن يطلقها ثلاثا في كلمة واحدة، فإن فعل لزمه الطلاق، ثم اختلف أهل العلم بعد إجماعهم على أنه مطلق كم يلزمه من الطلاق؟ فقال علي بن أبي طالب وابن مسعود يلزمه طلقة واحدة، وكذا قال ابن عباس»[2].

ويؤكد منهجه في الالتزام بما تحقق إجماعهم عليه بقوله: «ولا يجوز لأحد أن يظن بالصحابة أنهم بعد رسول الله ﷺ أجمعوا على خلاف شريعته، بل هذا من أقوال أهل الإلحاد، ولا يجوز دعوي نسخ ما شرعه الرسول بإجماع أحد بعده، كما يظن طائفة من الغالطين، بل كل ما أجمع المسلمون عليه فلا يكون إلا موافقاً لما جاء به الرسول»[3].

ويعبر ابن تيمية عن موقفه من فقه الصحابة وتقييمه له في موضع آخر بقوله: «وإلى ساعتي هذه ما علمت قولا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه»[4].

ولا يعني ذلك أنه كان مقلداً باع فكره لسلفه، بل كان مجتهداً يحكمه المنهج، والمنهج هو الذي يفرض اعتبار ما صح من فقه السلف؛ لأن علمهم لم يكن للتسلية بل كان جهداً علمياً مدعماً بالتقوى وصحيح الفكر وصحة الدليل، ولم يصدروا إلا عن علم وفهم، زيادة على ما لهم من الخيرية والفضل، ومع ذلك فقد عرض فقههم على النصوص بعد التثبت من صحتها.

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٣/٩٦؛ ونفس المعنى أكده ابن القيم في: إعلام الموقعين ٤/٣٨٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٣/٨٣.

(٣) مجموع الفتاوى ٣٣/٣٢.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٠/٥٨٣.

المستوى الخامس: النظر في الأصول المعتمدة لتخريج الفروع عليها عند الفقهاء:

وفي هذا المستوى نبه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أهمية الأصول النظرية التي تضم الفروع المتفرقة، وتقوم الاجتهاد في إطار النص، والأصل الذي يدعو إلى العمل بمقتضاه في هذه المسألة ما اتفق عليه مالك والشافعي وأحمد أن إيقاعات العقود المحرمة لا تقع لازمة كالبيع المحرم والنكاح المحرم والكتابة المحرمة، وقياس هذا الأصل ألا يقع الطلاق الثلاث بلفظ واحد إلا واحدة هي المشروعة، وما زاد فهو المحرم والمحرم لا يقع[1].

ويُقبل في نظم التحرير والاختبار وتداول المعرفة وبيان الأفكار أن يُخالف ابن تيمية في ترجيحه لكن على أساس الاتفاق معه في أصول تلك المستويات والضوابط التي نظم في أسلاكها رأيه، ويكفي في هذا المقام أن يتبين المفهوم الأصيل لإعادة قراءة النص في المنهج الفقهي، وأثر التراتب المعرفي للفروع، وأهمية إعادة النظر فيها، ما دام نظراً قائماً على السبل السوية والأصول المرعية.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٣٣/ ٨٩.

المبحث الثالث

الفصل في شواذ القراءات

الشاذ في اللغة النادر والمنفرد عن صحبه وجماعته(١):

وللكلمة نفس الدلالة في الاصطلاح، وأفرد الإمام ابن حزم للشذوذ الباب السابع والعشرين من كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، وذكر في بيان حده قولين ثم ردهما وعرفه فقال: «حد الشذوذ هو مخالفة الحق؛ فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ»(٢).

وليس المقصود بالصواب مطلقه، بل الصواب المستغني بقوة دلالته ومتانة حجته وانقياده لأصول المنهج في مقابلة الرأي المبني على حجة ضعيفة أوتوجيه ركيك أو تعليل واه.

وقد أخرجت دورة الفقه في الحياة فتاوى مسددة، وأخرى شاذة، والشذوذ ظاهرة قديمة عرف في تاريخ الفقه والفتوى، وحذر منها العلماء وذموا تتبع موادها قال الحسن البصري: «شرار عباد الله ينتقون شواذ المسائل يعمون بها عباد الله»(٣).

وتعتبر القراءات المعاصرة بنشرها الذي غطى كثيراً من وسائل نقل المعلومات وبثها من أبرز المؤثرات التي مكنت للقراءات الشاذة؛ مستغلة ضعف التأهيل العلمي عند البعض أو الذهول الشديد أمام الشبه التي تثيرها القراءات المعاصرة عند آخرين.

ويمكن القول إن الشذوذ اليوم خطر يهدد الفقه أكثر من الشذوذ قديماً؛ وذلك من جهة تزامنه مع ضعف ظاهر قُذف في قلوب بعض المسلمين بما قدمت أيديهم، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: ١١]، وإن لم يدفع الرأي الشاذ بمنهج سديد ورأي رشيد ينبه على الشذوذ فستتحول الآراء الشاذة إذا جمعت إلى ظهير كبير

(١) تاج العروس ٩/٤٢٣، ٤٢٤.
(٢) تاج العروس ٥/٦٦١.
(٣) المدخل إلى السنن الكبرى ٢٣٠.

ينصر القراءات المعاصرة ويسير في فلكها باسم الشريعة[1]؛ لوجود فريق كبير نذر نفسه لتتبع الشواذ وإعادة صناعتها، لا يعني هذا أن الشذوذ سيقف وينتهي، فهو ظاهرة مستمرة باستمرار حركة القراءة والتفاعل مع النص، وليس كل من شذ بفتوى أصبح من القراء المعاصرين، ولا كل شذوذ يخدم القراءات المعاصرة.

وثمت خلط وقع فيه بعض الباحثين لما صنفوا الشذوذ مع الانحراف، ولو صح ذلك لجاز أن يصنف ابن عباس أو ابن مسعود ﷺ أو غيرهما ممن كانت له أقوال شاذة مع الفرق والنحل التي وافقتهم فيما شذوا به من القول، وهذا ما لم يقل به أحد من سلف الفقهاء؛ لعلمهم بحقيقة الشذوذ والفرق بينه وبين الانحراف المبدِّل.

وغاية ما يجب التنبيه عليه هنا أن شذوذ زمننا هذا له خصوصية فرضتها الحروب الموجهة على ثقافة الأمة وأصولها، ومن أشدها ظاهرة القراءات المعاصرة؛ فالرأي الشاذ فيما مضى كان يُضرب عليه بالرد ويشرح شذوذه وينتهي الأمر، لكن الرأي الشاذ اليوم ما يكاد يزل به قائله أو يصيده قارؤه حتى يطير كل مطار، وتتجاذبه أقلام الإعلاميين، ويقرب على موائد لا تنفض.

الفرق بين الشذوذ والانحراف:

بين الانحراف والشذوذ فرق يجب رسمه هنا فالقراءات المنحرفة تتفق مع القراءات الشاذة في الخروج عن منهج القراءة الفقهية الراسخة، وتختلف في درجة ذلك الخروج وصفته ودوافعه، الانحراف خروج مبني على نقض أصول ومبادئ المنهج، والشذوذ خروج يكون في الغالب بسبب القصور في استخدام الأدوات المنهجية اللازمة للتعامل مع النصوص، أو بسبب ما فطرت عليه العقول من القصور وانتفاء العصمة وإن اكتملت أدوات الاجتهاد.

ويعد الشذوذ ظاهرة معروفة في البحث الفقهي، وإنما يتحقق ضررها إذا حاول البعض اعتماد الشاذ أو ضم بعضه إلى بعض للبناء عليه في تحرير الحكم والفتوى.

---

(١) إسقاط الفتاوى الشاذة من الاعتبار عمل منهجي يتم فيه عرض الفتوى على المنهج، ومن ثم كشف مخالفتها لأصوله، بصرف النظر عن مصدرها، وفي موضوعها كتب الشيخ يوسف القرضاوي رسالة مختصرة بعنوان الفتاوى الشاذة ناقش فيها عدداً من الفتاوى التي رآها شاذة وفق اجتهاده في عرضها على المنهج الفقهي في الاستنباط، ومنها فتوى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بإباحة الفوائد الربوية، وهي الفتوى التي تبناها د. محمد سيد طنطاوي مفتي مصر وشيخ الأزهر سابقاً، ومنها فتوى القرضاوي نفسه في حكم بقاء المجندين المسلمين في صفوف الجيش الأمريكي الذي كان يعد بعد أحداث ١١/ سبتمبر لشن هجمات على بلدان إسلامية.

ينظر: الفتاوى الشاذة، القرضاوي ٦٧، ١٢٤.

ويعتبر الشذوذ بالجملة من الإخفاقات التي تصيب المشتغلين بالفقه والفتوى، وبين الغزالي حقيقة الشذوذ بما يصح أن يصير فرقاً بينه وبين الانحراف، قال في ذلك: «الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، ومن دخل في الإجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ، أما الذي لم يدخل أصلا فلا يسمى شاذا»[١].

أما الشاطبي فجعل الانحراف ما خالف الكليات أو بني على تتبع الشذوذ في الجزئيات، والشاذ ما كان في الجزئيات، قال في ذلك: «الفِرق إنما تصير فرقا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببه التفرق شيعا. . . .، ويجرى مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة»[٢].

والشذوذ من قبيل الزلل الذي تتعاضد الاجتهادات على رده، ويظهر فساده بمخالفته لأصول المنهج، ولا يتصور أن تصدر فتوى شاذة ثم يكتب لها القبول؛ فالأمة لا تجتمع على ضلال، ولو جمعت الآراء الشاذة لأخرجت للناس شريعة مخترعة، ولهذا وجدت الفرق قديماً ضالتها في الرأي الشاذ فتعلقت به، ولا يزال ذلك دأب الفرق والنحل في كل جيل.

والوقوف على الآراء الشاذة من نواقض المنهج، وفي ذلك قال عمر: «السُّنَّة ما سنه الله ورسوله، لا تجعلوا حظ الرأي سُنَّة للأمة»[٣].

وقال الدارمي: «الذي يريد الشذوذ عن الحق يتبع الشاذ من قول العلماء ويتعلق بزلاتهم والذي يؤم الحق في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم»[٤]، وقال الأوزاعي: «من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام»[٥].

وبذلك المنهج عرض الفقهاء الشذوذ باعتباره ظاهرة لها وجود في تاريخ الفقه فأكدوا أن «في كل طائفة من علماء الأمة ما يُذم ويعاب، فينبغي أن يتجنب»[٦].

وفيما يلي عرض لنماذج من الشذوذ الذي خُتم عليه بالرفض وأُخرج من دائرة النسب الفقهي.

---

(١) المستصفى ١/ ٣٥٠.

(٢) الاعتصام ٣/ ١٣٩.

(٣) أورده ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٤٧؛ والشاطبي في الاعتصام ١/ ١٧٧.

(٤) الرد على الجهمية، الدارمي ١٢٩.

(٥) السنن الكبرى، البيهقي ١٠/ ٢١١؛ تذكرة الحفاظ ١/ ١٣٥؛ سير أعلام النبلاء ٧/ ١٢٥؛ البحر المحيط ٤/ ٦٠٣؛ إرشاد الفحول ٢/ ٢٥٣.

(٦) بيان زغل العلم، الذهبي ١٠١.

تزوج الرجل بابنته من الزنا:

قرر جمهور الفقهاء أن البنت المتولدة من ماء الزنا محرم نكاحها على الزاني وعلى أصوله وفروعه؛ لأنها جزء منه، خلقت من مائه وهذه حقيقة لا تختلف بكون لقاء الأبوين حراماً أو حلالاً، بالتراضي أو بالإكراه[1].

ونُسب للشافعي القول بالكراهة، وإليه ذهب ابن الماجشون من المالكية، ومشهور المذهب المالكي على التحريم[2]، وتتابع بعض الشافعية على نقل الكراهة دون جزم بالتحريم، قالوا لأنها لو كانت بنتا لحصلت لها أحكام البنت من الميراث، وولاية الإجبار، ووجوب النفقة، وجواز الخلوة بها، وحمل الجناية عنها، إلى غير ذلك، وتردد من قال بالكراهة دون التحريم من الشافعية في سببها، فقال بعضهم لكونها جزء منه، وقال آخرون خروجاً من الخلاف، وذهب بعضهم إلى أنه إذا تيقن الزاني أنها من مائه حرمت عليه، ومنهم من قال بالجواز[3].

وبدا ذلك الرأي مضطربا وضعيفا، ويترجح أن منشأه الخطأ في فهم عبارة الشافعي ومقصوده بمصطلح الكراهة، ولقد نبه ابن القيم على خطأ من فهم من استخدام الشافعي مصطلح الكراهة في التعبير عن حرمة تزوج الرجل ابنته من الزنا على أنها كراهة دون التحريم، وبين أن مذهب الشافعي التحريم مستنداً إلى ما يلي[4]:

ـ استعمال السلف لفظ الكراهة بمعنى التحريم، وأن دلالتها على ما دون الحرمة إنما هو اصطلاح المتأخرين، ومن حمل عليه كلام الأئمة فقد أخطأ، واستعمال الشافعي للفظ الكراهة هنا على مثال قول الله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣٨]، والآية جاءت بعد ذكر محرمات قطعية هي الواردة في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۚ وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴿٣٤﴾ وَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ

(١) ينظر: البحر الرائق، ابن نجيم ٣/ ٩٩؛ رد المحتار ٣/ ١٩٧؛ شرح خليل، الخرشي ٣/ ٢٠٧؛ المغني ٧/ ١١٩.

(٢) ينظر: إرشاد السالك، البغدادي ٦٠.

(٣) ينظر: مغني المحتاج ٤/ ٢٨٧ ٦/ ٢٧٢؛ تحفة المحتاج ٧/ ٢٩٩؛ إعانة الطالبين ٣/ ٤٧٨؛ الأشباه والنظائر، السيوطي ٤١٣.

(٤) ينظر: إعلام الموقعين ٢/ ٨٠ ـ ٨٢.

﴿لَن تَخۡرِقَ ٱلۡأَرۡضَ وَلَن تَبۡلُغَ ٱلۡجِبَالَ طُولٗا ٣٧ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا ٣٨﴾ [الإسراء: ٣١ ـ ٣٨].

جاء في الآيات ذكر قتل الأولاد، والزنا، وقتل النفس بغير حق، وأكل مال اليتيم، وكلها محرمات قطعية عبر عنها بالكراهة، أفيقبل من قائل أن يحمل لفظ الكراهة في الآية على ما تركه أرجح من فعله؟

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ﴾ [الحجرات: ٧]، فلا يقول قائل إن الكفر والفسوق والعصيان مكروهات بمواصفات مصطلح الكراهة عند الأصوليين.

ـ من عرف فقه الشافعي وجلالة قدره وإمامته في الدين يدرك خطأ نسبة هذا القول إليه بلا ريب، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لا يحل ذلك عند جماهير العلماء، ولم يحل ذلك أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان؛ ولهذا لم يعرف أحمد بن حنبل وغيره من العلماء (مع كثرة اطلاعهم) في ذلك نزاعا بين السلف»(١).

ولم يراع الفقهاء هذا الخلاف؛ لذلك ذهب الإمام أحمد إلى أن من تزوج ابنته من الزنا يقتل(٢)، وهذا يدل على أنه عد ذلك القول من الشاذ الذي لا يراعى ولا ينظر إليه، والقول بالحرمة هنا مما لا يسوغ فيه الخلاف.

تسحر الصائم بعد طلوع الفجر الصادق:

شذ الأعمش(٣) فرأى أنه يحل للصائم الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس؛ قياساً لأول النهار على آخره فكما أن آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص(٤).

وهذا رأي وهم صاحبه أنه يتبع النص ويتبع الخطوات المنهجية المعتبرة في استخراج المعنى المراد من النص، وهو ما عبر عنه بالقياس، وقد أُسقط ذلك الرأي ولم يعد شيئاً لمخالفته النصوص المفسرة بعمل الأمة وإجماعها المستند إلى النصوص(٥).

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٢/١٣٨.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ٣٢/١٣٩.

(٣) سليمان بن مهران، المعروف بالأعمش، محدث ثقة فاضل، لقي أنس بن مالك ولم يسمع منه، توفي (١٤٨هـ).
ينظر: وفيات الأعيان ٢/٤٠٠؛ تذكرة الحفاظ ١/١١٦؛ شذرات الذهب ٢/٢١٧.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٥/٧٧.

(٥) ينظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل ٣/٢٨٧؛ أخبار أبي حنيفة، الصيمري ٧٨.

وطء المرتهن الجارية المرهونة:

الرق في الإسلام وصف طارئ سببه الكفر، ولا يجوز اتخاذه وسيلة لامتهان الإنسان وخدش كرامته؛ ولذلك لم تمض فترة وجيزة على ظهور الإسلام حتى أصبح العبيد من حملة الدين ونقباء الدعوة وسادة الصحابة ﷺ.

ثم فُتحت أبواب الحرية ووسعت مداخلها، وتعددت أسبابها وقويت، ولم يبق من أسباب الرق إلا الحرب مع الكفار، وما بقي منه في الواقع فقد فُرغ من محتواه بما أكد الإسلام للأرقاء من الحقوق المتصلة بالجزاء في الدارين، وليس في شريعة الإسلام نص يأمر بالاسترقاق، بل إن نصوص الكتاب والسُّنَّة في الرق ندب وتوجيه إلى الحرية، لكنه بقي قضية شاغلة للفقه؛ لذلك كثرت فروضه وفروعه، ومنها ما شذ بتأثير الواقع على الفتوى.

وفي هذا المثال نُسب رأي إلى عطاء بن أبي رباح مفاده أن الجارية إذا رُهنت جاز للمرتهن وطؤها قياساً لها على أصناف المال المرهون الذي يجوز للمرتهن الانتفاع به بإذن صاحبه الراهن.

ولما كان هذا الرأي مبنياً على تغييب أصل الحرية التي لا تُمس مع طارئ الرق، وكان قياس الإنسان على أصناف المال قياساً فاسداً؛ للفرق بين الإنسان وبين الأموال، مع مخالفته لأصل حرمة الفروج وأن الإباحة لا تجري فيها عملاً بالنص، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٢٩﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [المؤمنون: ٥ ـ ٦]؛ لذلك حكم عليه الفقهاء بالشذوذ، وأسقطوه من الاعتبار، وصنفوه فيما لا يسوغ فيه الخلاف، وقالوا بحرمته، ولم يعتبروا خلاف عطاء؛ لبعد مأخذه وتجاوزه ضوابط المنهج(١).

كل ذلك بنظرة منهجية تدرس القول ولا تلتفت إلى القائل ولا لمكانته في العلم والفضل، فكلٌ يؤخذ من قوله ويُرد، والمنهج ضابط أمين ورقيب رشيد على كل فقيه.

مص البرد للصائم:

روي القول بجواز مص البرد للصائم عن أحد الصحابة ﷺ، وأنه كان يقول البرد ليس بطعام ولا شراب، وإنما يفطر الصائم بما يكون طعاماً أو شرابا، وما ليس كذلك يبقى على أصل الإباحة.

ونقل الفقهاء تلك الحكاية وضربوا عليها بالرفض، ولم ينظروا إلى ما روي في ذلك

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٥/ ١٤؛ شرح مختصر خليل، الخرشي ٨/ ٧٧؛ الحاوي الكبير ٦/ ٦٢؛ المهذب، الشيرازي ٣/ ٣٣٨؛ المنثور في القواعد، الزركشي ٢/ ١٣٦؛ الأشباه والنظائر، السيوطي ٢٩٢؛ الشرح الكبير، شمس الدين بن قدامة ٤/ ٤٥١؛ المغني ٤/ ٢٧٥.

على أنه خلاف يعتد به؛ لمخالفته عموم النصوص الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وهما الحجة التي يُرد إليها، ولشذوذه عن فهم سائر الصحابة بلا دليل[1].

أما النص المروي في ذلك فقد درسوه من حيث صحته، وقرروا أن الجزء الذي روي منه مرفوعاً إلى النبي ﷺ لم يصح، وما روي عن أنس[2] رضي الله عنه في ذلك موضوع[3].

مسألة الأولى بإمامة الصلاة:

ظفر مبحث الإمامة في الصلاة بأهمية تنبثق عن أهمية الصلاة؛ لذلك بين النبي ﷺ درجات الأئمة الذين يكون لهم التقدم لصلاة الجماعة، قال ﷺ: «**يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسُّنَّة، فإن كانوا في السُّنَّة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سلما**»[4].

والنص يدل بغير حاجة إلى تأويل على أن المعنى المقصود فيمن يتقدم هو الكفاءة الدينية، وهي المناسب الصالح شرعاً وعقلا لمقام الصلاة، ومراتبها: القراءة. . ، العلم بالسُّنَّة. . ، سبق الهجرة. . ، سبق الإسلام. . ، ثم توسع بعض الفقهاء فقالوا يقدم الهاشمي فالقرشي قبل الأتقى[5].

فكانت هذه القراءة تحريراً مثيراً للتوقف عندها، لما يظهر من تعارضها مع مبادئ شرعية عند التأمل، وتحيي معنى غير مقصود في دين الله، ولا تستند إلى نص صحيح صريح، وتعتمد على قياس إمامة الصلاة على الإمامة العظمى، وهو قياس لا يصح.

ثم إن علة تقديم قريش على غيرها في أمر الإمامة العظمى هو كما قرر ابن خلدون ما كان لها من العصبية اللازمة لتثبيت الحكم ورضا العامة به[6]، وهو توجيه راجح وإن لم يشتهر، وهذا التأرجح الذي ظهرت به هذه القراءة يقطع بضعفها؛ فليس لها ما يسند قامتها وإن دخلت المتن الفقهي فالحجة في النصوص ثم بما استنبط وفق ضوابط المنهج.

---

(١) روي ذلك عن أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه ينظر: المستصفى ١/ ٣٤٨؛ المغني ٣/ ١٢٠؛ الموافقات ٣/ ٢٧٤؛ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ١/ ٢٩٥؛ كشف الأسرار ٣/ ٣٦٤؛ قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٤٨١؛ مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١/ ٢٨٢؛ مدارج السالكين ٢/ ٥٨.

(٢) أنس بن مالك بن النضر، الأنصاري الخزرجي، أبو حمزة، خادم رسول الله ﷺ، آخر الصحابة موتاً بالبصرة سنة (٩٣هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: الاستيعاب ١/ ١٠٩؛ تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٢٧.

(٣) الخبر المروي عن أبي طلحة في أكله البرد وهو صائم أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣/ ٢٧٩؛ والطحاوي في شرح مشكل الآثار ٥/ ١١٤؛ وابن حزم في الإحكام ٦/ ٨٣؛ والبزار في مسنده ١٤/ ٢٥؛ ومما روي في ذلك من الأحاديث الموضوعة كما ذكره الشوكاني في الفوائد المجموعة ٩١: أن أنساً فعل ذلك.

(٤) صحيح مسلم ٥، كتاب المساجد ٥٣، باب من أحق بالإمامة، برقم (٦٧٣).

(٥) ينظر: الروض المربع، البهوتي ١٢٩.

(٦) ينظر: مقدمة ابن خلدون ١/ ٢٠٥.

أما إذا أدى رأي في مسألة إلى ضرب النصوص ببعضها أو إهدار أصل من أصول الشريعة أو تصويرها بصورة المتناقض فالمنهج لا شك ينفيه.

تقديم المصلحة على النص:

من أصول المنهج الفقهي أن نصوص الشرع الصحيحة لا تعارض مصلحة معتبرة، وأنه لا يُلتفت إلى مصلحة في مورد نص؛ لأن النص مصلحة محضة، وكل ما ظُن مصلحة وهي تعارض النص فمتوهمة، ولا يتصور أن تأتي النصوص الشرعية بأحكام تعارض مصالح العباد وهي مصلحة كلها.

وشذ نجم الدين الطوفي فذهب إلى أن المصلحة تُقدم على النص عند التعارض الذي توهمه، وسَمَّى هذا التقديم تخصيصاً وبيانا(١).

وأنكر العلماء على الطوفي هذا الرأي، وعدوه شذوذاً عن المنهج، وقال البعض في وصف ذلك الشذوذ: «.. وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله، ولم يتابعه بعده إلا من هو أسقط منه»(٢).

لكن الشيخ يوسف القرضاوي يرى أن ما قاله الطوفي في المصلحة ليس على هذه الصورة التي فُهمت عنه؛ فالنص الذي قدم الطوفي المصلحة عليه هو النص الظني(٣).

وعليه فاتكاء القراءات المعاصرة على رأي الطوفي اتكاء انتقائي يعتمد على تتبع مواطن الشذوذ التي تطوع لها العبارات المصدرة للمتلقي، ولا تلتفت لقيمتها العلمية.

ومع ذلك فوجهة الطوفي في المصلحة على الصورة المشتهرة عنه شذوذ، واتباعه فيما ذهب إليه رفض للمنهج ومعارضة بغير برهان يمكن الاستبصار به والاعتماد عليه، وبيانه على التفصيل في باب المصلحة من أصول الفقه.

والحاصل أنه لم تخل مسيرة الفقه من آراء شاذة كانت انعكاساً لقصور القائلين بها عن فهم القواعد الفقهية والنظريات الأصولية، غير أنها لم تمتلك حق التعبير عن الفقه ومنهجه، فقد نبه عليها العلماء وكشفوا ضعفها، وحُصرت في مهدها، وبقيت في تاريخ الفقه على سبيل الحكاية، وهذا شاهد لفاعلية الحركة النقدية داخل الفقه، ولا يعني ذلك أن كل صور الضعف جليت بالشرح والتحليل؛ فلا يزال منها ما يحتاج إلى مزيد من التحرير وإعادة عرضها على ضوابط وقوانين المنهج.

---

(١) لم يؤلف الطوفي رسالة في المصلحة، ولا أورد رأيه هذا فيما ألف من كتب في أصول الفقه، وجاء رأيه هذا في أثناء شرحه لحديث: «**لا ضرر ولا ضرار**» ضمن شرحه للأربعين النووية، وهو شرح مطبوع مع كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى زيد.

(٢) عن: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، د. مصطفى زيد ١٦٥.

(٣) وهو رأي حسين حامد حسان في كتابه نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ينظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ١٤٧ ـ ١٥٠.

المبحث الرابع

دور الشذوذ في التهيئة للقراءات المعاصرة

تقف خلف شذوذ الفتوى عوامل وأسباب منها ضعف المفتي في علمه أو تراجعه أمام قهر الأحداث وعواصف المتشابهات، أو نقص كفاءته الأخلاقية، وربما كان مكيناً في علمه لكنه أخطأ في التقدير أو التصور وهذا لا يسلم منه بشر.

وما دام للشذوذ حضور في دائرة الفقه فالأصل أن من شذ لا يتبنى مناهج القراءات المعاصرة، ولا يدعو إليها، غير أن حال الفتوى نفسها يهيئ العوام لتلقي تلك القراءات وعدم استهجانها؛ لما يظهر من المناسبة بين الفتوى الشاذة وفتوى تصدرها القراءات المعاصرة، لاسيما وقليل من الناس يعرفون مناهج ووسائل وأهداف وخطاب هذه القراءات(١).

ولا مقصد للبحث في رصد الفتاوى الشاذة في الفقه المعاصر، ويكفي الوقوف على النموذج التالي لمعرفة أثر الشذوذ على صورة الفقه وخطره في تمييع الفتوى بما يهيئ للقراءات المعاصرة ويعزز خطابها.

فتوى إرضاع المرأة لأجنبي بالغ لجواز الخلوة:

أجاز أحد أساتذة الحديث بجامعة الأزهر(٢) للمرأة البالغة أن تمكن الرجل البالغ

---

(١) أشادت نوال السعداوي بفتوى الشيخ محمد عبده في مسألة تعدد الزوجات، وبفتوى الشيخ محمد سيد طنطاوي في جواز تولي المرأة رئاسة الدولة، وتأييد الشيخ إبراهيم الفيومي أمين عام مجمع البحوث الإسلامية لسيد طنطاوي، كما أشادت برأي محمد عبده في ختان الذكور، وبالقول الذي نسبته للشيخ محمود شلتوت عن ختان الذكور إنه إسراف في الاستدلال لم يأمر الله به غير اليهود، وهو قول لم أقف على مصدره، والذي قاله شلتوت في فتاويه (٣٣٣) عن ختان الذكور إنه: «.. يأخذ في نظر الشرع حكم الوجوب والتحتيم»، وهذا نموذج لتتبع القراء المعاصرين للفتاوى الشاذة وتسمينها إعلامياً، وتصويرها بأنها تمثل الصورة الصحيحة للدين.

ينظر: عن المرأة والدين والأخلاق، د. نوال السعداوي ٣٩ ٧٦، ١١٣.

(٢) هو: د. عزت عطية، رئيس قسم الحديث بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ثم أعاد بعثها مع اختلاف في بعض التفصيلات الشيخ العبيكان من علماء السعودية، نقلت ذلك وسائل الإعلام ونشرت ردود البعض على الفتوى.

الأجنبي من التقام ثديها ليرضع منها خمس رضعات مشبعات؛ فيصبح بذلك محرماً لها، وبنى هذه الفتوى على ما يلي:

ـ خطر خلوة الرجل بالمرأة الأجنبية في حجرات العمل المغلقة، فالرضاعة تنشر بينهما الحرمة فتصبح أخته من الرضاعة، وتكون الخلوة بينهما مباحة[(١)].

ـ ما جاء عن أم المؤمنين عائشة ﵂قالت: «جاءت سهلة بنت سهيل[(٢)] إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم ـ وهو حليفه ـ، فقال النبي ﷺ: أرضعيه، قالت: وكيف أرضعه وهو رجل كبير؟ فتبسم رسول الله ﷺ وقال: قد علمت أنه رجل كبير»[(٣)].

مع فتوى الرضاعة:

تعكس هذه الفتوى روح الانهزام أمام عمومات يروجها القراء الجدد، كلها ترمي الفقه بالغلو والتشدد، والتضييق على الناس، ومصادمة (روح الشريعة)، واحتكار الفتوى، والوصاية على النصوص، وعدم مراعاة الواقع، وأشباه تلك الدعاوى التي تملأ دنيا المسلمين اليوم وتطل عليهم من كل باب، ولا يظن عاقل أنها تذر غبارها ولا تترك أثراً، ومن آثارها مبادرة البعض بالتيسير اللامحدود حتى لا يقال إن الإسلام متشدد!

أما عن فهم النص الذي استندت عليه تلك الفتوى فيمكن بعد عرضه على أهم أسس وخصائص المنهج أن يرد عليه في الآتي:

١ ـ الفتوى تدل على ظاهرية مفرطة فهمت من النص أن النبي ﷺ أذن لبالغة أن ترضع أجنبياً بالغاً خمس رضعات مشبعات ليصبح من محارمها وتجوز بينهما الخلوة، ولم تلتفت هذه الفتوى لفقه النص في ضوء نصوص أخرى تحرم النظر المكرر إلى الأجنبية؛ لأنه من سهام إبليس التي تحرك الشهوة، ونصوص تقول إن خلوة رجل بامرأة وقوع في شباك الشيطان الذي يكون ثالثهما، وأخرى تؤكد أيضاً أن أضر فتنة تُخشى على الرجال تكون من النساء؛ لما فطر الله عليه الرجل والمرأة من الميل لبعض.

---

(١) ينظر: الفتاوى الشاذة، القرضاوي ٥٣ ـ ٥٥.

(٢) سهلة بنت سهيل بن عمرو، القرشية، من السابقين إلى الإسلام، جاء في الإصابة: أنها «كانت تحلب في مسعط أو إناء قدر رضعته، فيشربه سالم في كل يوم، حتى مضت خمسة أيام، فكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، رخصة من رسول الله ﷺلسهلة».
ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٨٦٥؛ أسد الغابة ٧/ ١٥٤؛ الإصابة ٨/ ١٩٣.

(٣) صحيح مسلم ١٧، كتاب الرضاع ٧، باب رضاعة الكبير، برقم (١٤٥٣).

كما غفلت هذه الفتوى عن نصوص تعالج واقع هذه الفطرة بالأمر بالحشمة وعدم خضوع المرأة بالقول، وألا تثير الرجال بطيب أو تغنج أو ضرب بالأرجل بخلخال أو ما في حكمه، وكذلك نصوص تحرم الخلوة واختلاط الجنسين، وتعد الستر من أبرز قيم الإسلام، وتعد الحياء من الإيمان.

هذه النصوص الكثيرة من القرآن والسُّنَّة هي التي أوقفت الفقهاء وحجزتهم عن الأخذ بظاهر هذا النص؛ لما استقر في منهجهم أن نصوص الشريعة لا تتعارض، وأن القول بجواز التقام الرجل لثدي امرأة أجنبية ينسف كل تلك المعاني والأحكام والآداب المستفادة من تلك النصوص؛ فهو عمل يثير الغريزة الجنسية بلا شك.

كما أغفل هذا الفهم النصوص التي تحد الرضاعة بسن الطفولة، ولا تعتبر إرضاع الكبير، قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وكحديث أم المؤمنين عائشة قالت: «دخل علي النبي ﷺ وعندي رجل، قال: يا عائشة من هذا؟ قلت: أخي من الرضاعة، قال: يا عائشة انظرن من إخوانكن فإنما الرضاعة من المجاعة»[1].

والنظر في النصوص التي تحد الرضاعة بالصغر يدفع بالفقيه إلى فقه النص الذي روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ولا يقف به عند ظاهره.

٢ ـ لم توفق هذه الفتوى في استعمال القياس إن كانت عولت عليه إذا كانت قاست حالة الموظف مع أجنبية على حالة سالم[2] مولى أبي حذيفة[3] مع سهلة، إذ لم تعتبر شرط استواء المقيس والمقيس عليه، وهنا الفارق كبير بينهما من وجهين:

الأول: أن سالما كان ابناً لسهلة وأبي حذيفة بالتبني قبل تحريم التبني، وتلك علاقة باقية الأثر بعد تحريم التبني، لا يقدر على تقديرها وتقدير أطرافها إلا من عاش فيهم وعرف نوع العلاقة الرابطة بينهم وخبر دينهم، وكان النبي ﷺ خير من أدرك ذلك.

الثاني: واقعة الرضاعة هذه جاءت استثناءً من الأصل، وما كان كذلك فإما أن يكون معقول المعنى أو غير معقول المعنى، وحالة سالم هذه غير معقولة المعنى فيكون

---

(١) صحيح البخاري، (واللفظ له) ٥٢، كتاب الشهادات ٧، باب الشهادة على الأنساب، برقم (٢٦٤٧)؛ صحيح مسلم ١٧، كتاب الرضاع ٨، باب إنما الرضاعة من المجاعة، برقم (١٤٥٥).

(٢) سالم بن معقل، مولى أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة، فارسي الأصل، أعتقته مولاته بثينة امرأة أبي حذيفة، فتبناه أبو حذيفة، شهد سائر المشاهد مع النبي ﷺ، واستشهد يوم اليمامة سنة (١٢هـ).
ينظر: الإصابة ٣/ ١١؛ الاستيعاب ٢/ ٥٦٧؛ تهذيب الاسماء واللغات ١/ ٢٠٦.

(٣) أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة، القرشي، العبشمي، قيل اسمه هشيم، وقيل: مهشم، وقيل: هاشم، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ استشهد يوم اليمامة.
ينظر: الاستيعاب ٤/ ١٦٣١؛ أسد الغابة ٦/ ٦٨؛ الإصابة ٧/ ٧٤.

حكمها في عدم صحة القياس عليها؛ كمسألة الفرق بين بول الذكر والأنثى من الأطفال الرضع؛ لما كانت غير معقولة المعنى لم يقس عليها بول البهيمة، فحكم ذكرها كأنثاها، ومثله ما كان حكماً خاصاً بشخص بعينه؛ كتخصيص خزيمة[1] رضي الله عنه بقيام شهادته مقام عدلين[2]، وكذلك رضاع سالم كان حالة خاصة قدر فيها النبي ﷺ وضع العلاقة بين سالم وأمه بالتبني فرخص لها بأن تناوله من لبنها في إناء ليشربه، فكان استثناءً لا يعقل معناه فلا يُقاس عليه لا موظفة ولا غيرها.

ولقد اجتهد الفقهاء في تفسير دواعي تلك الخصوصية، مع العلم أنها هنا من زوائد البحث لا من أركانه، فقالوا سالم رضي الله عنه كان في مقام رفيع من الفضل والزهد والتقوى، فهو ممن شهد بدراً وآخى النبي ﷺ بينه وبين أبي بكر، ورجحوا أن يكون من التابعين غير أولي الإربة في النساء؛ لأنه لم يعقب، ولما استشهد في اليمامة[3] ورثته معتقته إذ لم يكن له وارث[4]، ورخص الشرع لأولي الإربة في الدخول على النساء بغير حرج، وهذا الخصوص من الجزئيات المؤثرة التي لم تأبه لها هذه الفتوى.

٣ ـ أخطأت هذه الفتوى في تقدير المصلحة التي جاءت لتحقيقها؛ فهي مصلحة متوهمة، وغير معتبرة شرعاً، تشبه المصلحة عند القراء المعاصرين؛ فمصلحة سريان الحرمة بين موظف وموظفة غير حقيقية.

٤ ـ من أصول القراءة الفقهية أن الشريعة لا تأت بما تعيا به العقول، ولا ترد بالمحال، وتحقق الشبع بخمس رضعات متفرقات لرجل كبير لا يعقل، فأيد ذلك خصوص سالم بالحكم، والخصوص غير مقيد بشرائط الرضاعة[5].

ولو افترضنا أن موظفاً رضع من موظفة لتصبح كما تدعي هذه الفتوى أختاً له وتكون خلوته بها شرعية، ثم انتقل إلى إدارة أخرى، فهو يحتاج إلى رضاعة أخرى، ولن تنتهي فترة خدمته إلا وكل الموظفين إخوة من هذه الرضاعة الهزلية.

---

(١) خزيمة بن ثابت الأنصاري، الأوسي، شهد بدراً وما بعدها، واستشهد بصفين، سنة (٣٧هـ)، وقيل غير ذلك.
ينظر: الإصابة ٢/ ٢٤٠؛ شذرات الذهب ١/ ٢١٣.
وقصة جعل شهادته بشهادة عدلين رواها النسائي في سننه ٤٤، كتاب البيوع ٨١، التسهيل في ترك الإشهاد على البيع، برقم (٤٦٤٧)، وقال الألباني في تعليقه على سنن النسائي: صحيح.

(٢) ينظر: روضة الناظر ٢/ ٢٨٥.

(٣) اليمامة واحات معمورة من أرض نجد، تحصن بها الكذاب مسيلمة، وكان يطلق عليها قديماً جواً، قيل سميت باليمامة نسبة إلى اليمامة بنت سهم بن طسم، وتضم اليوم عدد من المدن أهمها الرياض عاصمة السعودية.
ينظر: معجم البلدان ٥/ ٤٤٢؛ الموسوعة العربية العالمية ٢٧/ ٣٢٥.

(٤) ينظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة ٣٠٦.

(٥) ينظر: الفتاوى الشاذة ٥٥.

٥ ـ لم تمعن هذه الفتوى في قراءة النص الذي ورد فيه أمر النبي ﷺ لسهلة بإرضاع سالم، فلا يجوز أن تفسر بأنها ألقمته ثديها، ففي بعض الروايات أنها كانت تفرغ الحليب في إناء فتناوله؛ لذلك قرر الفقهاء أن الرخصة الخاصة لسهلة لا يفهم منها أن تلقمه ثديها كما يفعل بالأطفال، ولكن أراد احلبي له من لبنك شيئاً ثم ادفعيه إليه ليشربه، ليس يجوز غير هذا لأنه لا يحل لسالم أن ينظر إلى ثدييها، فكيف يبيح له ما لا يحل له[1].

وعلينا أن نفهم من النص ما يوافق نصوص الشريعة وقواعدها، والأليق بجميع ذلك أن تكون حالة خاصة، ولا يعكر ذلك قولها: وكيف أرضعه وهو رجل كبير؟ فإنها تعجبت من جدوى هذه الرضاعة لرجل كبير، وهذا ما يؤيد خصوصية هذه الواقعة.

٦ ـ وقعت هذه الفتوى في مأزق لما انفصلت عن القراءة المنهجية للفقهاء على امتداد المسيرة الفقهية، ومصنفات الفقه زاخرة بالتحليل العلمي المنضبط للطريقة التي يفهم بها النص.

فالمسألة في ميزان المنهج الفقهي مستنفدة النظر لا جديد في إعادة بحثها، وقد عدها فقهاء الصحابة واقعة خاصة بسالم ﷺ، جاء في الحديث الصحيح أن أم المؤمنين أم سلمة[2] ﷺ كانت تقول: «أبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخلن عليهن أحدا بتلك الرضاعة، وقلن لعائشة: والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ولا رائينا»[3].

وقال الشافعي: «وإذا كان هذا لسالم خاصة، فالخاص لا يكون إلا مخرجا من حكم العام»[4].

وقال ابن عبد البر: «هذا يدل على أنه حديث تُرك قديما، ولم يُعمل به، ولا تلقاه الجمهور بالقبول على عمومه، بل تلقوه على أنه خصوص»[5]، وقال الدارمي: «هذا

---

(١) ينظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة ٣٠٨، ٣٠٩.

(٢) هند بنت أبي أمية بن المغيرة، القرشية، المخزومية، أم المؤمنين، كانت عند أبي سلمة بن عبد الأسد، وهاجرت معه إلى الحبشة، فلما توفي عنها أكرمها الله بزواجها من النبي ﷺ، توفيت سنة (٦٠هـ).
ينظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد ٨/ ٦٩؛ الاستيعاب ٤/ ١٩٢٠؛ أسد الغابة ٧/ ٢٧٨.

(٣) صحيح مسلم ١٧، كتاب الرضاع ٧، باب رضاعة الكبير، برقم (١٤٥٤).

(٤) الأم ٥/ ٣٠.

(٥) التمهيد، ابن عبد البر ٨/ ٢٦٠، وأضاف بعد ذلك أن ممن أنكر رضاع الكبير: عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وأبو هريرة وابن عباس وسائر أمهات المؤمنين غير عائشة، وأنكره جمهور التابعين وجماعة فقهاء الأمصار كالثوري ومالك وأصحابه والأوزاعي وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو عبيد والطبري وغيرهم.

لسالم خاصة»[١].

وانظر بعد ذلك عاقبة تجاوز فقه الأئمة وتحريراتهم بحجة الرجوع إلى النص مباشرة كيف جنى على المعرفة وأضر بالفتوى وخلف هذا اللعب!

خدمة هذه الفتوى للقراءات المعاصرة:

القراءات المعاصرة تعتمد على الآراء الشاذة والمنحرفة، وتركن إلى النصوص الموضوعة والضعيفة، وتجتهد لتشغيل كل ما يؤيد خطابها وإن لم يوافق مناهجها، وهذه الفتوى دعوة إلى الفجور، ومبنية على قراءات مقطعة للنصوص، ومتجاوزة لحدود المنهج وأصول الفتوى، ومتجاوزة كذلك لفقه الأئمة، ثم أنها خرجت من الأزهر ووجدت صدى في بلاد الحرمين، وكل ذلك يعني الكثير للقراءات المعاصرة بلا شك.

القراءات المعاصرة والقراءات الشاذة

بعث الآراء الشاذة:

ليس بعث الأضاليل والانحرافات من نوافل القراء الجدد، ولا من مصادفات بحوثهم، بل ركن من أركان قراءاتهم، وصفة من أجلى صفاتها، وهم يرون فيها دليلاً يمنحهم مشروعية القول والقدرة على الصدور من داخل الثقافة الإسلامية؛ فالانحرافات الفكرية من وجهة نظرهم آراء مسددة غيبتها المؤسسة الفقهية المهيمنة على الإسلام، ولو تهيأت لها الحرية الفكرية لكان لها شأن آخر، وتنفيذاً لتلك الرؤية وقف عبد المجيد الشرفي على ردود الإمام الشافعي على من ينكر حجية السُّنَّة، فغض الطرف عن مناقشة الشافعي لذلك الرأي وظهور حجته بلسان عربي مبين، وتمسك بقضية إنكار السُّنَّة ووجود من دعا لذلك في عصر الشافعي، وصرح بما يجب على المسلمين حيال تلك الانحرافات وتتبع نصوصها في الكتب فهي «نصوص ينبغي البحث عنها أو العثور عليها»[٢].

درس الشافعي حجية السُّنَّة، وأثناء تلك الدراسة أورد قول ذلك المنكر بأن. . ما لم يكن في كتاب الله فليس على أحد فيه فرض، هكذا وردت العبارة في الأم[٣]، فاستلها عبد المجيد الشرفي من الأم واستدل بها على أن السُّنَّة لا حجة فيها، وأن هذا

(١) سنن الدارمي ٣/١٤٤٨.
(٢) تحديث الفكر الإسلامي ٥٨؛ لبنات ١٥٤.
(٣) ينظر: الأم ٧/ ٢٧٥.

القول قديم، وله وزنه، لكنه بقي موقفاً مغموراً غيبه الضمير التقليدي[1].

والشاهد هنا أن هذه القراءة الفاسدة تحولت إلى فكر قدير تم تغييبه، وهو ما يعني أن القراء الجدد يجدِّون في إحياء الآراء الهزيلة والمنكرة المعدودة في اللعب والهوى، تأسيساً على أن «كل النصوص والقراءات دون استثناء التي أنتجت عبر الانتماء المعلن والمضمر للإسلام في تاريخ الإسلام تمتلك شرعيتها النصية بقدر أو بآخر، وبدلالة أو بأخرى، ذلك لأن النص المذكور بما هو حمال أوجه يمثل إطاراً مفتوحاً يسع الجميع ويحتملهم، سواء ذلك بصيغة تفسيرية، أو أخرى اجتهادية، أو ثالثة تأويلية»[2].

وفي موضع آخر لما أرادوا إقناع المتلقي بأن المنهج الذي يحكم عمل الاستنباط غير مطرد، ولا يستحق العمل به استشهدوا بمخالفة ابن حزم في القياس[3]، وعدوا مخالفته تلك حجة على الجمهور، مع أن ذلك كلفهم على غير رضا منهم الإشادة بابن حزم وعلمه.

ولو أن باحثاً في العلوم التجريبية تتبع الأخطاء التي وقع فيها سابقوه فهل يمكنه أن يبني عليها علماً صحيحا يصل به إلى نتائج نافعة؟

الجواب لا يمكنه ذلك، بل إن نتائجه ضارة لا خير فيها ولا مصلحة، والزلات في أي فن من الفنون تدرس للتحذير منها، لا لإعادة نشرها، فلماذا يصر القراء الجدد على بعث الرأي الهزيل والفكر السقيم ويعرضون عن بينات الشريعة!!

ولا يقصر هذا التتبع على مسائل الأحكام، فبعضهم بلغ الذروة في إحياء الأفكار والفلسفات وشواذ الآراء في العقائد، وهي كثيرة لكنها خارج حدود هذه الدراسة[4].

أما الرؤى التي زاحم بها المتصوفة مصادر التشريع فهي فرصة لاستقبال التعاليم من الله، وحال مشعة بأمنية الصوفي، ورؤية النبي معيار مفيد لمعرفة أحوال باطن الرائي وفيها إثبات رسالة صدق الصوفي[5].

---

(١) ينظر: الإسلام والحداثة ١٤٧؛ تحديث الفكر الإسلامي ٥٨.

(٢) الإسلام والعصر تحديات وآفاق ١٢٢.

(٣) ينظر: لبنات ١٥٦، ١٥٧.

(٤) يشيد أحد القراء الجدد بفلسفة المعري فيما ينسب إليه من إنكار الرسل، إشارة إلى قوله:

ولا تحسب مقال الرسل حقاً ... ولكن قول زور سطروه
وكان الناس في عيش رغيد ... فجاؤوا بالمحال فكدروه

يقول معلقاً: «رأى أعمى المعرة ما لا نراه نحن اليوم عندما وجه النقد إلى أصحاب الرسالات الذين يطلبون المحال فيكدرون بطلبهم رغد العيش».

نقد النص ١٩٠.

(٥) ينظر: إسلام عصور الانحطاط ١٥٥.

وبهذه الصيغ وأشباهها تحلل ظواهر الكرامات والخوارق بعبارات مهذبة وراضية تنساب في ذهن القارئ إذا كان خالياً من المعرفة بحقائق المحدثات التي أحدثتها الفلسفة الصوفية.

وكما تبعث الآراء الشاذة تبعث الأعلام الشاذة، حيث تمتلئ مقالات القراء المحدثين بأسماء الملاحدة ودعاة الزندقة[(١)]، ويحتفون بكل من تجرأ من المتكلمين على ثوابت العقيدة، متأسفين على ما لاقوه من حصار بسبب مواقفهم النقدية[(٢)].

ورأى الجابري في سياق حديثه عن القول بالقدر وعلاقته بأجيال المثقفين في الإسلام: والحق أن غيلان الدمشقي[(٣)] كان يمثل المثقف التنويري بمعنى الكلمة[(٤)].

وأشاد عبد الرزاق عيد بسخرية ابن الراوندي[(٥)] من الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدر لنصر المؤمنين؛ لأنهم كما قال قتلوا سبعين فقط مع كثرتهم!![(٦)].

ومن تتبع الأعلام المشتهرة عند القراء المعاصرين وقارن المدائح المكالة لهم بتراجمهم وأخبارهم وصفاتهم رأى العجاب، وليس للقراءات المعاصرة مصادر تخصها بتراجم الشواذ من الزنادقة حتى تطعن في المصادر التي تصفها لنا فالمصادر واحدة لكنها تنتقي منها ما تراه مؤيداً لمشروعها من أي وجه كان.

---

(١) تتردد في كتابات القراء المحدثين أعلام كابن عربي وابن سبعين والحلاج والتوحيدي وابن الراوندي، وصدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي وشارحه، وجلال الدين الرومي مؤلف المثنوى، وقطب الدين الشيرازي شارح السهروردي، وعبد الكريم الجيلي، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، وصالح بن سويد، وصالح بن عبد القدوس، والعلاف، وكلهم في خطاب المعاصرين مفكرون أحرار، نقدوا المسكوت عنه، وتمردوا على المؤسسة الدينية فحاصرتهم السلطة، وقرر البعض أن الزندقة ليست إلا ظاهرة ثقافية كانت تقمعها الأنظمة السياسية.

ينظر: الزندقة والزنادقة، محمد الحمد ١٢.

(٢) ينظر: في الائتلاف والاختلاف ٢٣٩.

(٣) غيلان بن يونس، ويقال: ابن مسلم، الدمشقي، تبع الحارث بن سعيد، المتنبي، الكذاب، وخدم امرأته وكان يقول: إنها أم المؤمنين، وكان يدعي أنه يقرأ في صحيفة أهبطت عليه من السماء، صلب في عهد هشام بن عبد الملك.

ينظر: التاريخ الكبير ٧/ ١٠٢؛ تاريخ دمشق ٤٨/ ١٨٦؛ لسان الميزان، ابن حجر ٤/ ٤٢٤.

(٤) المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ٥٠.

(٥) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي، أو الراوندي، ذكر ابن الجوزي أن من كتبه: «نعت الحكمة»، و«قضيب الذهب»، و«الزمردة»، و«الدامغ»، وصفه الذهبي بالملحد، طعن في القرآن، وسخر من فرائض الإيمان، توفي (٢٩٨هـ)، وقيل غير ذلك.

ينظر: سير أعلام النبلاء ٢٧/ ٦١.

(٦) ينظر: سدنة هياكل الوهم ١٢٢.

المبحث الخامس

القراءات... ترشيح واختبار

أدى اتساع المساحة الجغرافية للإسلام إلى تشكل جديد لظاهرة القراءات الدخيلة، وهي قراءات من خارج أطر المنهج الفقهي، لا تعترف به ولا تتقيد بأصوله، وصف الحافظ ابن حجر بعض تلك الظاهرة بقوله: «وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلا يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل ولو كان مستكرها، ثم لم يكتفوا بذلك حتى زعموا أن الذي رتبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل، وأن من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عامي جاهل؛ فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف واجتنب ما أحدثه الخلف»[1].

وقديماً انحرف بالرأي المخالف لما استقر عليه الفقه قوم فأظهروا عجائب يدرك هزالها من لديه أدنى حظ من النظر، وكان في مقدمة تلك الانحرافات قراءات دخلت في أسمال التصوف، عدها البعض من أسباب وهن الفقه والفقهاء[2].

والحق أنها لم تدخل في الفقه على صفة القرار والقبول لنقول إنها دخلت لتوهنه وإن حاولت الحديث باسم الفقه بما هيأ لها النساخ والمتعالمون.

ومن تأمل في كتابات القراء الجدد أدرك مدى ولعهم بالقراءات الصوفية المنمقة بالبديع من الرصف المتكلف أحياناً والبليغ أحياناً للألفاظ الملثمة بحجب الإلغاز والإشارات، ويرى بعض القراء الجدد أن. . . على النص أن ينصاع لقراءة الظاهر والباطن، وأن اختراق النص من خلال مفاهيم الصوفية الغامضة كالرمز واللغز والإيماء واللدني والحجاب تكون أسهل[3].

ولعل كلاماً كهذا يغني عن التعريف بحجم العلائق بين القراءات المعاصرة

(١) فتح الباري ١٣/ ٢٥٣.

(٢) ينظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الثعالبي ٣/ ٦٧.

(٣) ينظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٧٧.

وانحرافات الفلسفة الصوفية المبثوثة في ثنايا الثقافة الإسلامية، لا سيما وقائله من أصحاب الاتجاه الماركسي، ويعرف الجميع ما هي الماركسية، وما الفرق بين منطلقات التصوف أساساً وبين الماركسية التي لم يتوان المؤمنون أو المتأثرون بخطابها عن توظيف الانحرافات الغابرة القادمة من الفكر الفلسفي الصوفي.

أحدث بعض الصوفية مسالك لقراءة النص، ومضت أقلامهم في تلك المسالك متمردة على الأسس المنهجية العلمية للقراءة الفقهية المؤسسة بتوجيهات النص مباشرة من دلالات ظاهره، أو استنباطاً بالعقل فيما للعقل فيه مدرك بضوابط أتى البحث على كثير منها[1].

ومن أخطر ما أحدثته القراءات الصوفية للنص اختراع مصادر للتلقي؛ أي: مصادر تزاحم الكتاب والسُّنَّة، ومع أن ذلك الاختراع كان كافيا لإحداث شرع جديد يلبي هدف الغواية من غير نقص إلا أنه دُعم بنقض الأسس المنهجية للاستنباط؛ لتغطية ما رغبت الصوفية الفلسفية في الإبقاء عليه من نصوص القرآن والسُّنَّة مما وجدت فيه مطية لبلوغ أهدافها وتحقيق مآربها، ومن أظهر صور الانحراف بالقراءة في هذا الدور صناعة مصادر للتلقي ومعارضة المنهج الفقهي بها وبما استُحدث لها من أدوات.

اختراع مصادر محدثة للتلقي:

ظهرت مصادر جديدة لتلقي الأحكام الشرعية، ولهذه المصادر المحدثة دور فاعل في خطاب القراءات المعاصرة ذات الاتجاه الذي يرى أن العرفان الصوفي مصدر للمعرفة التي يصفها نصر أبو زيد بأنها محاولة «للتواصل مع مصدر المعرفة بدلاً من الانشغال بنصوص الشريعة التي مزقت الاختلافات المذهبية دلالتها»[2].

الكشف:

جاء في مقاييس اللغة «الكاف والشين والفاء أصل صحيح يدل على سرو الشيء عن الشيء؛ كالثوب يسرى عن البدن»[3]، ويعرف الكشف في الاصطلاح بأنه «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا»[4].

(١) فرق ابن القيم بين المتصوفة الذين أحدثوا مصادر بديلة للتلقي، ومتصوفة التزموا بمنهج الكتاب والسُّنَّة، والذي يتوجه إليه الحديث هنا هو الفريق الأول الذي تفلسف فأفسد وتكلم فبدد، ودلس بالخرافة وأولع بالابتداع.
ينظر: مدارج السالكين ٢/ ٤٦٤.

(٢) هكذا تكلم ابن عربي ٢٤.

(٣) مقاييس اللغة ٥/ ١٨١.

(٤) التعريفات ٢٣٧.

وهذا المعنى الاصطلاحي هو ما تقصده الصوفية من ادعاء اختصاصهم به كمصدر من مصادر العلم، ويطلق على هذا المصدر الكشف والمشاهدة والمعرفة الذوقية والفيض الكشفي.

ومن الباحثين من يعرفه بجمل مفعمة بالإعجاب فيرى بأن الكشف(الذوق): «مصدر طاقة المتصوف من حيث هو ذوق كشفي إلهامي جمالي، يأتيه عبر حالات ومقامات تمر بها النفس في وضع مخصوص»(١).

هذا الذوق الإلهامي الجمالي بتعبير المعاصرين هو بتعبير الأقدمين «نحن نأخذ علمنا من الحي الذي لا يموت، وأنتم تأخذونه من حي يموت، وقول الآخر وقد قيل له: ألا ترحل حتى تسمع من عبد الرزاق فقال: ما يصنع بالسماع من عبد الرزاق من يسمع من الخلاق، وقول الآخر: العلم حجاب بين القلب وبين الله ﷻ، وقول الآخر: إذا رأيت الصوفي يشتغل بأخبرنا وحدثنا فاغسل يدك منه، وقول الآخر: لنا علم الحرف ولكم علم الورق»(٢).

وقال الشعراني(٣) في مقدمة كتابه الميزان الكبرى عن طرق معرفة الأحكام وأنها إما: «من طريق النظر والاستدلال، وإما من طريق التسليم والإيمان، وإما من طريق الكشف والعيان»(٤).

وإذا كان الشعراني يقصد بطريق النظر والاستدلال جهد البحث عن الدليل من القرآن والسُّنَّة وفق قواعد النظر الفقهي، ويقصد بالتسليم والإيمان ما بينه النص قطعياً من غير حاجة لاجتهاد في تفسيره، فماذا يقصد بالكشف والعيان؟

يجيب الشعراني في موضع آخر من كتابه على هذا السؤال مستعيناً بصاحب الفتوحات المكية الذي يقرر أن من سلك مقامات القوم وهو على أحد المذاهب الفقهية المشهورة ارتقت به تلك المقامات حتى توصله إلى عين الشريعة فيعرف الحق ثم لا يحتاج بعدها إلى تقليد مذهب أو إمام(٥).

وهكذا وصل الكشف الصوفي إلى مرحلة التحدي الصريح للمنهج الفقهي، ودليله على مسلكه مقامات وارتقاء، وهذا في نظر المنهج من الموبقات المهلكات.

---

(١) نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، د. عبد القادر فيدوح ١٨٣.

(٢) مدارج السالكين ٢/٤٦٨.

(٣) عبد الوهاب بن أحمد بن علي، الشعراني، نسبة إلى ساقية أبي شعرة بمصر، فقيه متصوف، من تصانيفه: «الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية»، و«أدب القضاة»، توفي بالقاهرة سنة (٩٧٣هـ).
ينظر: الأعلام ٤/١٨٠.

(٤) الميزان الكبرى، الشعراني ١/٣.

(٥) ينظر: الميزان الكبرى ١/١٥.

والنص عند ابن عربي لا يصح إذا عارضه الكشف، قال في ذلك: «ورب حديث يكون صحيحا من طرق رواته يحصل لهذا المكاشف الذي عاين هذا المظهر فيسأل النبي ﷺ عن هذا الحديث الصحيح فأنكره، وقال له: لم أقله، ولا حكمت به، فيعلم ضعفه، فيترك العمل به عن بينة من ربه»[(١)].

وبذلك تُنقض أسس المنهج وتُلغى وظائف النص وتُطمس العقول ويبقى الكشف خرافة سيارة تغوي من أصغى إليها وتملي عليه الشرائع والأحكام!

ولشهرة المصادر البديلة هذه حذر منها الفقهاء ونفوا علاقتها بمنهج السلف، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة»[(٢)].

حاولت فلسفة الكشف التسلل إلى تاريخ التأليف الفقهي فدخلت بعض كتب الفروع الفقهية، غير أنها لم تؤثر على المنهج الفقهي؛ لعدم اعتبارها شيئاً، وبقيت مقالات الكشف تحكي انحرافاً فكرياً مضللا، ولم تُحزم ضمن علم الفقه، ولا فازت بأدنى درجات القبول، كما لم تؤثر على الفتوى والقضاء، وبقيت مسارات الفقه محاطة بجهود العلماء العاملين الذين حرروا مسائل الفقه بنظم منهجية راسخة.

الإلهام:

جاء في مقاييس اللغة: «اللام والهاء والميم أصل صحيح يدل على ابتلاع شيء، ثم يقاس عليه، تقول العرب: التهم الشيء: التقمه، ومن هذا الباب الإلهام؛ كأنه شيء ألقي في الروع فالتهمه»[(٣)].

ويعرف اصطلاحاً بأنه «ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة»[(٤)].

كان هذا الاصطلاح الجديد الذي حمله هذا اللفظ دافعاً لمناقشة مدلوله في أصول الفقه، فلم ترد دعوى حجية الإلهام من نوافل القول المبثوث في الزهديات أو في سياق تفسير آية أو شرح حديث، بل دافع عنه بعض المتصوفة في صلب المباحث الأصولية، واخترع له صاحب فواتح الرحموت مصطلحات ظنها تقوي موقعه في مصادر التلقي، فرأى أن حجية الإلهام لا تكون إلا مع خلق علم ضروري أنه (أي:

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي ١/ ١٥٠.
(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٨، ٢٩.
(٣) مقاييس اللغة ٥/ ٢١٧.
(٤) التعريفات ٥١.

الإلهام) من عند الله أو من عند ما أطلق عليه الروح المحمدي، وبذلك قرر أن الإلهام الذي أنكر علماء الشريعة مصدريته للأحكام هو ما كان من قبيل الخطرات[1]!

وبقي مصطلح العلم الضروري هذا مؤرقاً للشارح إذ كرره بعد هذا الإيراد وبسط البرهان على سلامته في نظره بقصة رجل مات في الشام فجاء أحد أقطاب الوقت من العراق في ساعة أو نصف ساعة وصلى عليه ودفنه بمشاركة الخضر وأقطاب آخرين، ثم جيء بآخر من القسطنطينية وكان كافراً فلقن الشهادتين وأقيم مقام الذي مات، وكل هذه الأحداث مستمدة من العلم الضروري الذي يحدثه الله في قلب القطب[2]!

ونقل الشعراني دفاع بعض المتصوفة عن مصدرية الإلهام بقوله: «لا إنكار؛ لأن المراد أخبرني قلبي عن ربي من طريق الإلهام الذي هو وحي الأولياء، وهو دون وحي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام»[3].

والحديث عن الإلهام هنا يستبعد المقالات المطولة التي تحدثت عن الإلهام من جهة أنه لا تتعلق به المصالح العامة، بل تختص فائدته بصاحبه دون غيره وكونه من الكرامات الممنوحة[4]؛ فليس هذا موضع النزاع، وله محل آخر في الجدل، إنما الخلاف في حجيته في الأحكام وخلاصة ما أثبته الأصوليون والفقهاء أن مدعي الإلهام لا يحصر الأدلة في الإلهام حتى يكون استدلاله بغير الإلهام مناقضاً لقوله، وأن دعوى الإلهام ميسرة لكل أحد غير أن من ادعاها يعجز عن تقديم دليل على أنه ملهم، كما يعجز عن نفي هذه الصفة عن كل من ادعاها وقابله بضد قوله، فصح أن الإلهام لا يمكن أن يكون دليلاً على حكم شرعي[5].

قال ابن حزم: «ويقال لمن قال بإلهام: ما الفرق بينك وبين من ادعا أنه ألهم بطلان قولك؟ فلا سبيل له إلى الانفصال عنه. . . .، وأيضاً فإن الإلهام دعوى مجردة من الدليل، ولو أعطي كل امرئ بدعواه المعراة لما ثبت حق، ولا بطل باطل، ولا استقر ملك أحد على مال ولا انتصف من ظالم، ولا صحت ديانة أحد أبدا»[6].

ولم تستقل الصوفية بادعاء الإلهام الذي تقدمه على أنه من مصادر المعرفة فقد تجاذبته مع بعض فرق الشيعة[7]، ولا يشار إليه هنا إلا في جانبه الصوفي، لشذوذ

(١) ينظر: فواتح الرحموت، اللكنوي ٢/ ٤١١.
(٢) ينظر: فواتح الرحموت ٢/ ٤٣٣، ٤٣٤.
(٣) الطبقات الكبرى، الشعراني ٢/ ٦١.
(٤) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٤٠١.
(٥) ينظر: إرشاد الفحول ٢/ ٢٠١.
(٦) الإحكام، ابن حزم ١/ ١٧.
(٧) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٤٠٠.

الشيعة عن منهج القراءة الفقهية من المنشأ على مستوى حجية السُّنَّة أو من خلال موقفهم المضطرب من النص القرآني، على خلاف الصوفية التي تنحرف بالقراءة مع الانطلاق من مرجعية النص القرآني والنص النبوي ثم تنفرد بعد ذلك بمحدثاتها في المنهج.

الهواتف:

الهاتف في اللغة اسم فاعل من الهتف وهو الصوت(١)، وفي الاصطلاح: «كل متكلم خفي عن الأبصار عين كلامه فهو هاتف»(٢)، ثم أصبح هذا الهتف من مصطلحات التصوف للدلالة على مصدر من مصادر التلقي عندهم.

والعمل بالهواتف بعبارة الشاطبي مما لا يعهد في الشرع مثله؛ فلو هتف هاتف بأن فلاناً قتل فلاناً، أو سرق مال فلان فلا يعمل به، وكذلك لو هتف هاتف بأن هذا الفعل مشروع وهذا محظور لم يعمل به، وإنما أمرنا بالرد إلى الله ورسوله، ولم يؤذن لنا باتباع الهواتف أيّاً كان مصدرها(٣).

لقاء النبي ﷺ والأخذ عنه مباشرة:

يقتضي هذا المصدر المحدث للتلقي أن يكون في الناس من يلقى النبي ﷺ ويأخذ عنه، ويبنى على ذلك أن ما أخذه عنه شرع ملزم(٤).

ولقد بدأ هذا الرأي من قراءة منحرفة عن المنهج وظفت قوله ﷺ: **«من رآني في المنام فسيراني في اليقظة، ولا يتمثل الشيطان بي»**(٥).

وهذا مسلك أغلقه المنهج بدلالة النصوص على أن التكليف محصور في القرآن والسُّنَّة ومعطيات العقل المنبثقة عنهما أو الموافقة لما فيهما، وأن الرؤى لا تكليف بها لبشر، وأن العقل مناط التكليف والنائم لا سلطان لعقله في أحداث نومه؛ فالقلم مرفوع عنه فلا يؤخذ منه علم ولا رواية(٦).

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة ٦/ ٣٢؛ لسان العرب ٩/ ٣٤٤.

(٢) الكليات ٩٥١.

(٣) ينظر: الاعتصام ١/ ٣٦١؛ المدخل، ابن الحاج ٤/ ٢٨٦؛ تحفة المحتاج ٣/ ١٠٠.

(٤) ممن قال بذلك ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية (٢١٢)، والسيوطي في تنوير الحلك في إمكان رؤية النبي والملك ضمن الحاوي للفتاوي ٢/ ٣٠٧، وابن الفضيل البلخي، وابن أبي جمرة، ومحمد الصوفي، وغيرهم من المتصوفة كما في الطبقات الكبرى للشعراني ١/ ١٤، ١/ ٣٦ ٢/ ١٦٠، والشعراني أيضاً ينقل ذلك ويقره؛ وفي البداية والنهاية ١٦/ ٢٧٢ أن أبا الفتح الطوسي وهو أخ حجة الإسلام الغزالي كان يقول بذلك، وأحمد التيجاني كما في رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، ١/ ٢١٠.

(٥) صحيح البخاري ٩١، كتاب التعبير ١٠، باب من رأى النبي ﷺ في المنام، برقم (٦٩٩٣)؛ صحيح مسلم ٤٢، كتاب الرؤيا ٢، باب لا يخبر بتلعب الشيطان به، برقم (٢٢٦٦).

(٦) ينظر: المدخل، ابن الحاج ٤/ ٢٨٧.

ثم توسعت في ذلك المقالات حتى قالوا إن النبي ﷺ خرج من حجرته بعد موته وأفتى وصحح أحاديث عرضت عليه، ثم رووا أن من المتصوفة من كان يعرض على النبي ﷺ المشكلات فيدله على الصواب، ورد العلماء ذلك الانحراف وحكموا بفساده[1].

علم الإشارة وعلم الباطن:

انفردت الصوفية بما أطلقوا عليه علم الإشارة، وعللوا لتسميته بذلك فقالوا: إن «مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تُعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات»[2].

ولن نخوض غمار الجدل بحثاً عن مقاصد القوم بالمنازلات والمواجيد ومشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار والمقامات فذلك شأن آخر، ويكفي الرمز إلى أن ما سموه علم الإشارة ليس له من مبادئ العلم وسماته نصيب، فإن بحثت عن حده فلن تبلغ منه منتهى، وإن سألت عن موضوعه فلن تظفر بمحتوى، وإن سألت عن ثمرته فلربما كانت فلسفة تهدم الشرع وتفتري عليه ليس غير.

وهو وإن حشدت له المفردات والتعاريف، فليس إلا وسيلة لمعارضة المنهج الفقهي وتغطية الانحرافات الفكرية التي وقع فيها غلاة المتصوفة، فليس محصوراً في جانب السلوك والتزكية فحسب بل يستهدف الأحكام؛ فمن غاص فيه أخل بالتكاليف حتماً.

ومثل ذلك علم الباطن إذ قرروا أنه لا يحتاج المنهج بقواعده وأصوله من أدرك علم الباطن الذي خُصت به المتصوفة، وأصبح عندها الأصل إذ «العلم الباطني من العلم الظاهري بمنزلة الروح واللب من الجسد والقشر، وبمنزلة المعنى من الصورة، فلا جرم أن العلم الباطني بمنزلة الفرد الناقص من الفرد الكامل»[3].

وهذا العلم لم يأت من فراغ عند غلاة الصوفية إذ سأل عنه السائلون من الصحابة، وجاء الجواب من عند الله إلى جبريل ثم إلى الرسول ﷺ برواية لا يعرفها إلا المتصوفة وحدهم[4].

---

(١) ينظر: فتح الباري ١٢/ ٣٨٣؛ مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٠/ ٤٠٦، ٤٠٧؛ البداية والنهاية ١٦/ ٢٧٢.
(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي ٨٧.
(٣) روح البيان، إسماعيل حقي ٥/ ٢٦٦.
(٤) ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ٨٧.

نموذج تطبيقي لبعث القراءات الدخيلة:

أعادت القراءات المعاصرة بإنكار حد الرجم فهم الخوارج، حيث أنكروه قديماً بسبب شذوذهم عن جماعة المسلمين وانفرادهم بالنظر في النص دون الرجوع إلى أهل الذكر، ولم يكن لهم منهج في التعامل مع النصوص، وهذا ما أوقعهم في ضلالات كثيرة بلغت بهم تكفير المسلمين واستباحة الدماء المعصومة(١).

وكان موقفهم من الشريعة مع من شايعهم في البحث عن الحكم بغير منهج موضع اهتمام الإمام الشافعي حيث قرر في ذلك أن زيغ هذا الرأي بسبب الأخذ بنص القرآن ورد السُّنَّة(٢)، وبيَّن أنه لو أُخذ بالقرآن وعُزلت السُّنَّة لجاز رد كثير من الأحكام بدعوى نسخ القرآن للسنن من غير علم بالناسخ(٣).

ظهرت دعوى تناقض أدلة الرجم التي تعيدها اليوم القراءات المعاصرة، ورد الشاطبي على بعض وجوهها في ثنايا حديثه عن اتباع المتشابهات في الدين بقوله: «ومنه دعاوى أهل البدع على الأحاديث الصحيحة مناقضتها للقرآن، أو مناقضة بعضها بعضا وفساد معانيها أو مخالفتها للعقول، كما حكموا بذلك في قوله ﷺ للمتحاكمين إليه، «**والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، مائة الشاة والخادم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، وعلى المرأة هذه الرجم... الحديث**»(٤).

والذي عني به الشاطبي من أمر هذه القراءة رده عليها ما ذهبت إليه من أن الرجم لا ذكر له في القرآن، وأن هذا الحديث إما باطل فلا حجة فيه، وإما صحيح لكنه مناقض لكتاب الله؛ لأن فيه أن الرجم في كتاب الله، وليس للرجم ذكر في الكتاب، وما ناقض القرآن سقط العمل به.

وصف الشاطبي هذه القراءة بأنها من اتباع المتشابه، وأثبت أنها تسير بغير منهج لما فرضت أن معنى الكتاب منصرف للقرآن في كل سياق، وهذا غير صحيح فالكتاب يطلق على القرآن، وهو في كلام العرب وفي الشرع يتصرف على وجوه منها الحكم والفرض كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٤] وقال تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ

(١) ينظر: الملل والنحل ١١٧.

(٢) ينظر: اختلاف الحديث، الشافعي ٥٦، وما بعدها؛ الرسالة ١٤٨.

(٣) ينظر: الرسالة ١٨٥.

(٤) صحيح البخاري، (بألفاظ مختلفة) ٥٢، كتاب الصلح ٤، باب إذا اصطلحوا على صلح، برقم (٢٦٩٥)؛ صحيح مسلم ٢٩، كتاب الحدود ٥، باب من اعترف على نفسه، برقم (١٦٩٧) و(١٦٩٨).

ﭐلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ﴾ [النساء: ٧٧]، فكان المعنى لأقضين بينكما بكتاب الله؛ أي: بحكم الله الذي شرعه[١].

والعجيب أن انحراف الخوارج تحول في القراءات المعاصرة إلى رأي صحيح قال به كثير من المسلمين!.

---

(١) الاعتصام ٢/ ٦٤.

قائمة المصادر

١ ـ **أبجد العلوم**، صديق بن حسن القنوجي، توفي (١٣٠٧هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

٢ ـ **إبطال الحيل**، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري، أبو عبد الله، المعروف بابن بَطَّة، توفي (٣٨٧هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٠٣هـ.

٣ ـ **ابن عثيمين الإمام الزاهد**، د. ناصر بن مسفر الزهراني، دار ابن الجوزي، الرياض ـ السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.

٤ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**، شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، توفي (٦٨٥هـ)، تأليف: علي بن عبد الكافي، السبكي، الشافعي، توفي (٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، السبكي، تاج الدين، توفي (٧٧١هـ)، تحقيق: د. أحمد جمال الزمزمي، ود. نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي ـ الإمارات العربية المتحدة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م.

٥ ـ **الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. الخامسة، ت: ٢٠٠٣م.

٦ ـ **الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها**، د. محمد حسين الذهبي، توفي (١٩٧٧م)، دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٣٩٦هـ = ١٩٧٦م.

٧ ـ **اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري الحديث**، د. سامي عبابنة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد ـ الأردن، ط. الأولى، ت: ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.

٨ ـ **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، محمد بن محمد الحسيني، الزبيدي، توفي (١٢٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثالثة، ت، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

٩ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، توفي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

١٠ ـ **أثر الاتجاه العقدي في التفسير (دراسة نظرية ودراسة تطبيقية على الاتجاه الفلسفي) رسالة ماجستير غير منشورة**، إعداد: ياسر بن ماطر بن علي المطرفي، إشراف: أ. د. ناصر بن عبد الكريم العقل، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ.

١١ ـ **الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع**، عبد الله محفوظ بن بيه، بحث ضمن أعمال ورشة الاجتهاد بتحقيق المناط (فقه الواقع والتوقع)، تنظيم المركز العالمي للتجديد والترشيد بالرباط، بالتعاون مع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، والمركز العالمي للوسطية الكويتي، منشور على الموقع الرسمي للشيخ في شبكة النت.

١٢ ـ **الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة**، د. أحمد الريسوني، ومحمد جمال باروت، ضمن سلسلة: حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م.

١٣ ـ **الأحاديث المختارة**، الضياء المقدسي، توفي (٦٤٣هـ)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط. الثالثة، ت: ٢٠٠٠م.

١٤ ـ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، محمد بن علي بن وهب، القشيري، تقي الدين بن دقيق العيد، توفي (٧٠٢هـ)، تحقيق ومراجعة: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

١٥ ـ **أحكام القرآن الكريم**، أحمد بن محمد بن سلامة، الأزدي، الطحاوي، أبو جعفر، توفي (٣٢١هـ)، تحقيق: د. سعد الدين أونال، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، استانبول، ط. الأولى، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

١٦ ـ **أحكام القرآن**، أحمد بن علي أبو بكر، الرازي، الجصاص، الحنفي، توفي (٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

١٧ ـ **أحكام القرآن**، محمد بن إدريس الشافعي، توفي (٢٠٤هـ)، جمع: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، توفي (٤٥٨هـ)، كتب هوامشه: عبد الغني عبد الخالق، قدم له: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. الثانية، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

١٨ ـ **أحكام القرآن**، محمد بن عبد الله، أبو بكر، المعروف بابن العربي، توفي (٥٤٣هـ)، مراجعة وتعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.

١٩ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن أبي محمد بن سالم، سيف الدين، الآمدي، أبو الحسن، توفي (٦٣١هـ)، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

٢٠ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأندلسي، القرطبي، الظاهري، أبو محمد، توفي (٤٥٦هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. د، ت. د.

٢١ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، أحمد بن إدريس، القرافي، المصري، المالكي، شهاب الدين، أبو العباس، توفي (٦٨٤هـ)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ـ سورية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

٢٢ ـ **إحياء علوم الدين**، محمد بن محمد بن محمد، الغزالي، أبو حامد، حجة الإسلام، توفي (٥٠٥هـ)، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، ط. د، ت. د.

٢٣ ـ **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، حسين بن علي الصيمري، أبو عبد الله، توفي (٤٣٦هـ)، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، عالم الكتب، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

٢٤ ـ **أخبار القضاة**، مُحَمَّدُ بْنُ خَلَفِ بْنِ حَيَّانَ بْنِ صَدَقَةَ الضَّبِّيّ البَغْدَادِيّ، أبو بكر، المُلَقَّب بـ«وَكِيع» توفي (٣٠٦هـ)، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى، بشارع محمد علي بمصر لصاحبها: مصطفى محمد، ط. الأولى، ت: ١٣٦٦هـ = ١٩٤٧م.

٢٥ ـ **اختلاف الحديث**، محمد بن إدريس الشافعي، توفي (٢٠٤هـ)، برواية الربيع بن سليمان المرادي، توفي (٢٧٠هـ)، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

٢٦ ـ **الاختيار لتعليل المختار**، عبد الله بن محمود بن مودود، الموصلي، الحنفي، توفي (٦٨٣هـ)، علق عليه وخرج أحاديثه: عبد اللطيف محمد عبد الرحمٰن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٢٧ ـ **إخوان الصفاء رواد التنوير في الفكر العربي**، د. محمود إسماعيل عبد الرزاق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. د، ت: ١٩٩٨م.

٢٨ ـ **إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم، د. فؤاد معصوم، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٩٨م.**

٢٩ ـ **الآداب الشرعية والمنح المرعية،** محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، المقدسي الرامينى، الصالحي، الحنبلي، شمس الدين، أبو عبد الله، توفي (٧٦٣هـ)، عالم الكتب، ط. د، ت. د.

٣٠ ـ **أدب الدنيا والدين،** علي بن محمد بن محمد بن حبيب، البصري، البغدادي، الماوردي، أبو الحسن، توفي (٤٥٠هـ)، دار مكتبة الحياة، ط. د، ت: ١٩٨٦م.

٣١ ـ **إِرْشَادُ السَّالِك إِلىَ أَشرَفِ المَسَالِكِ فِي فقهِ الإِمَامِ مَالِك،** عبد الرحمٰن بن محمد بن عسكر، البغدادي، المالكي، شهاب الدين، أبو زَيد أو أبو محمد، توفي (٧٣٢هـ)، وبهامشه: تقريرات مفيدة لإبراهيم بن حسن، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. الثالثة، ت. د.

٣٢ ـ **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول،** محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الشوكاني توفي (١٢٥٠هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، تقديم: خليل الميس ود. ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.

٣٣ ـ **أساس البلاغة،** محمود بن عمر، الزمخشري، الخوارزمي، أبو القاسم، توفي (٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط. د، ت. د.

٣٤ ـ **أسباب نزول القرآن،** علي بن أحمد بن محمد بن علي، الواحدي، أبو الحسن، توفي (٤٦٨هـ)، رواية: محمد بن عبد الله الأرغيناني، بدر الدين، أبو نصر، توفي (٥٢٩هـ)، تحقيق: د. ماهر ياسين الفحل، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض ـ السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

٣٥ ـ **الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر (دراسات تحليلية تقويمية)،** د. محمد عبد الله الشرقاوي، الناشر، د، ط. د، ت: ١٩٩٢م.

٣٦ ـ **الاستشراق في الفكر العربي،** د. محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٩٣م.

٣٧ ـ **الاستقامة،** أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تقي الدين أبو العباس، توفي (٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط. الأولى، ت: ١٤٠٣هـ.

٣٨ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب،** يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، النمري القرطبي، أبو عمر، توفي (٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

٣٩ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة،** علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد، الشيباني، الجزري، عز الدين، أبو الحسن، المعروف بابن الأثير (٦٣٠هـ)، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.

٤٠ ـ **الأسس الفلسفية للعلمانية**، عادل ضاهر، دار الساقي، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٩٩٨م.
٤١ ـ **الأسطورة والمعنى**، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط. الأولى، ت: ١٩٩٧م.
٤٢ ـ **الإسلام الأسود**، محمد شقرون، ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعددا، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.
٤٣ ـ **إسلام الأكراد**، د. تهامي العبدولي، ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعدداً، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.
٤٤ ـ **الإسلام الحركي**، عبد الرحيم بوهاها، ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعدداً، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٦م.
٤٥ ـ **الإسلام الشعبي**، زهية جويرو، ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعددا، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.
٤٦ ـ **الإسلام العربي**، عبد الله خلايفي، ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعددا، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.
٤٧ ـ **إسلام الفقهاء**، نادر حمامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٦م.
٤٨ ـ **إسلام الفلاسفة**، منجي لسود، ضمن سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٦م.
٤٩ ـ **إسلام المتكلمين**، محمد بوهلال، ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعدداً، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٦م.
٥٠ ـ **إسلام المجددين**، محمد حمزة، ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعدداً، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.
٥١ ـ **الإسلام المعاصر (قراءة في خطاب التأصيل مقاربة منهجية)**، د. المختار بنعبدلاوي، دار معد، ودار النمير، دمشق، ط. الأولى، ت: ١٩٩٨م.
٥٢ ـ **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٨م.
٥٣ ـ **إسلام عصور الانحطاط**، هالة الورتاني، وعبد الباسط قمودي (ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعدداً) بإشراف: عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.

٥٤ ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**، الشيخ محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط. السابعة عشرة، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٥٥ ـ **الإسلام في الأسر**، من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة، الصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط. الثالثة، دمشق، ت: ١٩٩٥م.

٥٦ ـ **الإسلام في المدينة**، بلقيس الزريقي، ضمن سلسلة: الإسلام واحداً ومتعدداً، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.

٥٧ ـ **الإسلام والحداثة**، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. الخامسة، ت: ٢٠٠٩م.

٥٨ ـ **الإسلام والعصر تحديات وآفاق**، ندوة حوار، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ود. طيب تيزيني، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

٥٩ ـ **الإسلام والمرأة**، د. محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.

٦٠ ـ **الإسلام وضرورة التحديث (نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية)**، فضل الرحمٰن الباكستاني، ترجمة: إبراهيم العريس، الطبعة العربية من منشورات دار الساقي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٩٣م.

٦١ ـ **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، زين العابدين بن إبراهيم بن محمد، الحنفي، المعروف بابن نُجيم، توفي (٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

٦٢ ـ **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، الشافعي، جلال الدين، توفي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. د، ت: ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.

٦٣ ـ **إشكالية المنهج في دراسة التراث**، د. محمود إسماعيل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٤م.

٦٤ ـ **إشكالية تجديد أصول الفقه**، د. أبو يعرب المرزوقي، ود. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ت: ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٦م.

٦٥ ـ **إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً**، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، إعداد: إلياس قويسم، إشراف: أ. د. احميدة النيفر، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

٦٦ - **الإصابة في تمييز الصحابة**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، شهاب الدين، أبو الفضل، توفي (٨٥٢هـ)، دراسة وتحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

٦٧ - **أصول السرخسي**، محمد بن أحمد بن أبي سهل، السرخسي، أبوبكر، توفي (٤٩٠هـ)، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. د، ت.

٦٨ - **أصول الشريعة**، المستشار محمد سعيد العشماوي، الانتشار العربي، بيروت، ط. الخامسة، ت: ٢٠٠٤م.

٦٩ - **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**، د. حسين سعد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٦م.

٧٠ - **إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين**، أبو بكر، عثمان بن محمد شطا الدمياطي، البكري، توفي (١٣٠٠هـ)، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

٧١ - **الاعتصام**، إبراهيم بن موسى، الشاطبي، أبو إسحاق، توفي (٧٩٠هـ)، تحقيق: محمد الشقير، وعبد الله آل حميد، وهشام الصيني، دار ابن الجوزي ـ المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

٧٢ - **إعجاز القرآن**، محمد بن الطيب بن محمد، الباقلاني، أبو بكر، توفي (٤٠٣هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الرابعة، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٧٣ - **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، فؤاد كامل، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

٧٤ - **أعلام الفلاسفة (كيف نفهمهم؟)**، د. هنري توماس، ترجمة: متري أمين، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، بالاشتراك مع مؤسسة: فرانكلين، نيويورك، ط. د، ت: ١٩٦٤م.

٧٥ - **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الزرعي، الحنبلي، شمس الدين، أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، علق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، وأبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ.

٧٦ - **الأعلام**، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، الدمشقي، توفي (١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط. الخامسة عشرة، ت: مايو ٢٠٠٢م.

٧٧ - **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، أو إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم، أو بابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ودار الخاني، الرياض ـ السعودية، ط. الثانية، ت: ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

٧٨ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الحراني، الدمشقي، شيخ الإسلام، أبو العباس، المعروف بابن تيمية، توفي (٧٢٨هـ)، مطابع المجد التجارية، ط. د، ت. د.

٧٩ ـ **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، عياض بن موسى بن عياض، اليحصبي، أبو الفضل، توفي (٥٤٤هـ)، تحقيق: د. يحيي إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، مصر، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٨٠ ـ **الآلة والأداة وما يتبعهما من الملابس والمرافق والهنات، معروف الرصافي**، توفي (١٣٦٤هـ)، تحقيق، عبد الحميد الرشودي، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ودار الرشيد للنشر، والمركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط. د، ت: ١٩٨٠م.

٨١ ـ **الإلحاد في الغرب**، د. رمسيس عوض، سينا للنشر، القاهرة، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٩٧م.

٨٢ ـ **ألف باء النسبية**، براتراند راسل، (The A B C of Relativity, Bertrand Russell)، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: محمد مرسى أحمد، مركز كتب الشرق الأوسط، ط. د، ت: ١٩٦٥م.

٨٣ ـ **ألف باء النسبية**، براتراند راسل، (The A B C of Relativity, Bertrand Russell).

٨٤ ـ **الأم**، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، المطلبي، القرشي، الشافعي، أبو عبد الله، توفي (٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط. د، ت: ٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

٨٥ ـ **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٧م.

٨٦ ـ **الأمة في معركة تغيير القيم والمفاهيم**، تقرير ارتيادي استراتيجي محكم يصدر سنوياً عن مجلة البيان، الرياض، بالتعاون مع المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، الإصدار الثامن، ١٤٣٢هـ = ٢٠١١م.

٨٧ ـ **الإمتاع والمؤانسة**، علي بن محمد بن العباس، التوحيدي، أبو حيان، توفي (٤٠٠هـ)، تقريباً، المكتبة العصرية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٤هـ.

٨٨ ـ **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، الطاهر الحداد، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط. الرابعة، ت: ٢٠٠٤م.

٨٩ ـ **الأموال**، أبو عبيد القاسم بن سلام، توفي (٢٢٤هـ)، تحقيق: أبو أنس سيد بن رجب، تقديم: أبو إسحاق الحويني، دار الهدي النبوي، المنصورة، مصر، ودار الفضيلة، الرياض ـ السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م.

٩٠ ـ **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، علي بن يوسف القفطي، الوزير جمال الدين، أبو الحسن، توفي (٦٢٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

٩١ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، علي بن سليمان المرداوي، الدمشقي، الصالحي، الحنبلي، علاء الدين أبو الحسن، توفي (٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط. الثانية، ت. د.

٩٢ ـ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد، توفي (٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمٰن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ.

٩٣ ـ **اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتناً ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم**، د. محمد لقمان السلفي، دار الداعي للنشر والتوزيع، ومركز العلامة بن باز للدراسات الإسلامية، الهند، ط. الثانية، ت: ١٤٢٠هـ.

٩٤ ـ **الأيدلوجية العربية المعاصرة**، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ت: ١٩٩٥م.

٩٥ ـ **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي، الدمشقي، أبو الفداء، توفي (٧٧٤م)، شرح: أحمد محمد شاكر، تعليق: ناصر الدين الألباني، تحقيق: علي بن حسن بن علي الجلبي، الأثري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

٩٦ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المصري، الحنفي، المعروف بابن نجيم توفي (٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط. الثانية ت. د.

٩٧ ـ **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، العتكي، البزار، أبو بكر، توفي (٢٩٢هـ)، تحقيق: د. محفوظ الرحمٰن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ومؤسسة علوم القرآن، دمشق ـ سوريا ـ بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٩هـ = ١٩٨٨م.

٩٨ ـ **بحر الفوائد، المشهور بمعاني الأخبار**، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب، الكلاباذي، البخاري، الحنفي، توفي (٣٨٠هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

٩٩ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، بدر الدين، أبو عبد الله، توفي (٧٩٤هـ)، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

١٠٠ ـ **البدء والتاريخ**، أحمد بن سهل، الشامستياني، البلخي، أبو زيد، توفي (٣٢٢هـ)، وضع حواشيه: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

١٠١ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، الحنفي، علاء الدين، توفي (٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط. الثانية، ت: ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

١٠٢ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، القرطبي، توفي (٥٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط. د، ت: ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.
١٠٣ ـ **البداية والنهاية**، إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي، البصري، الدمشقي، أبو الفداء، توفي (٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.
١٠٤ ـ **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، اليمني توفي (١٢٥٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط. د، ت. د.
١٠٥ ـ **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، لابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي، المصري، سراج الدين أبو حفص، توفي (٨٠٤هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض ـ السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.
١٠٦ ـ **البرهان في أصول الفقه**، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الجويني، أبو المعالي، إمام الحرمين، توفي (٤٧٨هـ)، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ـ مصر، ط. الثالثة، ت: ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
١٠٧ ـ **البرهان في علوم القرآن**، محمد بن عبد الله الزركشي، بدر الدين، توفي (٧٩٤هـ)، تحقيق: د. يوسف عبد الرحمٰن المرعشلي، وجمال حمدي الذهبي، وإبراهيم عبد الله الكردي، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.
١٠٨ ـ **البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي**، سعيد بن محمد بوهراوة، دار الفجر، كوالالامبور، ودار النفائس، عمان ـ الأردن، ط. الأولى، ت: ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
١٠٩ ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، الشافعي، جلال الدين، توفي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، ط. د، ت. د.
١١٠ ـ **بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. السابعة، ت: نوفمبر ٢٠٠٤م.
١١١ ـ **بيان زغل العلم**، محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، توفي (٧٤٨هـ)، تحقيق: أبو الفضل محمد بن عبد الله أحمد، دار المأمون للتراث، ومكتبة الرشد، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م.
١١٢ ـ **البيان والتبيين**، عمرو بن بحر بن محبوب، الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، توفي (٢٥٥هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط. د، ت: ١٤٢٣هـ.

١١٣ ـ **تاج التراجم**، قاسم بن قطلوبغا، السودوني، زين الدين، أبو الفداء، توفي (٨٧٩هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

١١٤ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، توفي (١٢٠٥هـ)، حققه: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ط. د، ت. د.

١١٥ ـ **تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح)**، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، أبو نصر، توفي (٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الرابعة، ت: ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

١١٦ ـ **التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**، صديق حسن خان، القنوجي، أبو الطيب، توفي (١٣٠٧هـ)، تصحيح وتعليق: د. عبد الحكيم شرف الدين، المطبعة الهندية العربية، بومباي، ط. الثانية، ت: ١٣٨٢هـ = ١٩٦٣م.

١١٧ ـ **تاريخ الأمم والملوك**، المعروف بتاريخ الطبري، محمد بن جرير، الطبري، أبو جعفر، توفي (٣١٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

١١٨ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي (التشريع والفقه)**، مناع خليل القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الثالثة، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م.

١١٩ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، محمد الخضري بك، توفي (١٩٢٧م) دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٥م.

١٢٠ ـ **تاريخ الخلفاء**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، الشافعي، جلال الدين، توفي (٩١١هـ)، اعتنى به: محمود رياض الحلبي، دار المعرفة، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

١٢١ ـ **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، (أ.ت.ج.دي بور) ترجمة وتعليق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروتط. الخامسة، ت: ١٩٨١م.

١٢٢ ـ **التاريخ الكبير**، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجعفي، البخاري، أبو عبد الله، توفي (٢٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت. د.

١٢٣ ـ **تاريخ المدينة**، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري، البصري، أبو زيد، توفي (٢٦٢هـ)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد ـ جدة، ط. د، ت: ١٣٩٩هـ.

١٢٤ ـ **تاريخ بغداد**، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، الخطيب البغدادي، أبو بكر، توفي (٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ.

١٢٥ ـ **تاريخ حركة الاستشراق في الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين**، (يوهان فوك)، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار قتيبة، دمشق، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

١٢٦ ـ **تاريخ حكماء الإسلام**، علي بن زيد، البيهقي، ظهير الدين، أبو الحسن، توفي (٥٦٥هـ)، تحقيق: محمد كرد علي، المجمع العلمي العربي، دمشق، ط. د، ت: ١٣٦٥هـ = ١٩٤٦م.

١٢٧ ـ **تاريخ خليفة بن خياط**، خليفة بن أبي هبيرة، الليثي، العصفري، أبو عمرو، توفي (٢٤٠هـ)، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض ـ السعودية، ط. الثانية، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

١٢٨ ـ **تاريخ مدينة دمشق**، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله، الشافعي، المعروف بابن عساكر، توفي (٥٧١هـ)، دراسة وتحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٥هـ= ١٩٩٥م.

١٢٩ ـ **تاريخية التفسير القرآني (١/ قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث)**، نائلة السليني الراضوي، المركز الثقافي العربي، المغرب ـ الدار البيضاء ـ بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٢م.

١٣٠ ـ **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ترجمة: هاشم **صالح**، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٩٩٨م.

١٣١ ـ **تأسيس الغرب الإسلامي**، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٨م.

١٣٢ ـ **التأويل في مصر في الفكر المعاصر**، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، السيد علي أبو طالب حسنين، إشراف: أ. د. أحمد طلعت محمد السيد الغنام.

١٣٣ ـ **تأويل مختلف الحديث**، عبد الله بن مسلم، المعروف بابن قتيبة، أبو محمد، توفي (٢٧٦هـ)، ضبط وتصحيح: محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط. د، ت: ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م.

١٣٤ ـ **تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر**، محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٢م.

١٣٥ ـ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، توفي (٧٤٣هـ)، معه حاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ، توفي (١٠٢١هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق ـ القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٣١٣هـ.

١٣٦ ـ **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، محمد إقبال، توفي (١٩٣٨م)، ترجمة: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط. د، ت: ١٩٥٥م.

١٣٧ ـ **تجديد الخطاب الإسلامي الرؤى والمضامين**، د. عبد الكريم بكار، مكتبة العبيكان، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.

١٣٨ ـ **تجديد الفكر الإسلامي**، د. عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ـ الدمام، مصر ـ القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٤هـ.

١٣٩ ـ **تجديد الفكر الإسلامي**، مجموعة من الباحثين، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود؛ والمركز الثقافي العربي، ط. الأولى، ت: ١٩٨٩م.

١٤٠ ـ **تجديد المنهج في تقويم التراث**، د. طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، وبيروت، ط. الثانية، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

١٤١ ـ **تجديد فهم الوحي**، إبراهيم الخليفة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٩م.

١٤٢ ـ **تحديث الفكر الإسلامي**، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٩م.

١٤٣ ـ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، محمد عبد الرحمٰن بن عبد الرحيم، المباركفوري، أبو العلاء، توفي (١٣٥٣هـ)، اعتنى بها: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

١٤٤ ـ **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الهيتمي، الشافعي، توفي (٩٧٤هـ)، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط. د، ت١٩٨٣م.

١٤٥ ـ **تحقيق التراث**، د. عبد الهادي الفضلي، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ودار الشروق، جدة، ط. د، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

١٤٦ ـ **التحليل النفسي للذات العربية أنماطها السلوكية والأسطورية**، د. علي زيعور، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٩٧٨م.

١٤٧ ـ **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري**، عبد الله بن يوسف بن محمد، الزيلعي، جمال الدين، أبو محمد، توفي (٧٦٢هـ)، تقديم: عبد الله عبد الرحمٰن السعد، اعتنى به: سلطان بن فهد الطبيشي، دار ابن خزيمة، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤١٤هـ.

١٤٨ ـ **تخريج الفروع على الأصول**، محمود بن أحمد الزنجاني، شهاب الدين، أبو المناقب، توفي (٦٥٦هـ)، تحقيق: د. محمد أديب الصالح، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. الثانية، ت: ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.

١٤٩ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، الشافعي، جلال الدين، توفي (٩١١هـ)، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، قدم له: الشيخ أحمد معبد عبد الكريم، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.

١٥٠ ـ **تذكرة الحفاظ**، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، توفي (٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

١٥١ ـ **التراث العلمي عند العرب**، أ. د. بركات محمد مراد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. د، ت: ٢٠٠٦م.

١٥٢ ـ **التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)**، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الخامسة، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م.

١٥٣ ـ **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. الثالثة، ت: ٢٠٠٦م.

١٥٤ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، عياض بن موسى اليحصبي، القاضي، أبو الفضل، توفي (٥٤٤هـ)، تحقيق: جزء ١: ابن تاويت الطنجي، ١٩٦٥م، جزء ٢، ٣، ٤: عبد القادر الصحراوي، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٠م، جزء ٥: محمد بن شريفة، جزء ٦، ٧، ٨: سعيد أحمد أعراب ١٩٨١ ـ ١٩٨٣م، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط. الأولى.

١٥٥ ـ **تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، شهاب الدين، أبو الفضل، توفي (٨٥٢هـ)، دراسة وتحقيق: إكرام الله إمداد الحق، دار البشائر الإسلامية، ط. الأولى، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.

١٥٦ ـ **تعدد الزوجات في الإسلام وحكمة التعدد في أزواج النبيﷺ دحض شبهات ورد مفتريات**، عبد التواب هيكل، دار القلم، دمشق، وبيروت مكتبة الحرمين ـ الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

١٥٧ ـ **التعرف لمذهب أهل التصوف**، محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب، الكلاباذي، البخاري، الحنفي، أبو بكر، توفي (٣٨٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت. د.

١٥٨ ـ **التعريفات**، علي بن محمد بن علي، الجرجاني، توفي (٨١٦هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الرابعة، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

١٥٩ ـ **تفسير العياشي**، محمد بن عياش، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١١هـ.

١٦٠ ـ **تفسير القرآن العظيم**، إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي، البصري، الدمشقي، أبو الفداء، توفي (٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ.

١٦١ ـ **تفسير القمي**، أبو الحسن علي القمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٢هـ.

١٦٢ ـ **التفسير والمفسرون**، د. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبه، القاهرة، ط. السادسة، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

١٦٣ ـ **التفكير في زمن التكفير**، ضد الجهل والزيف والخرافة، د. نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٩٩٥م.

١٦٤ ـ **التفكيكية دراسة نقدية**، بيير. ف. زيما Pierre v zima، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

١٦٥ ـ **تقييد العلم**، أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، أبو بكر، توفي (٤٦٣هـ)، تحقيق: يوسف العش، دار إحياء السُّنَّة النبوية، ط. الثانية، ت: ١٩٧٤م.

١٦٦ ـ **تلبيس إبليس**، عبد الرحمٰن بن علي بن محمد، الجوزي، جمال الدين، أبو الفرج، توفي (٥٩٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م.

١٦٧ ـ **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب الباقلاني، توفي (٤٠٣هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

١٦٨ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**، يحيى بن شرف النووي، محيي الدين، أبو زكريا، توفي (٦٧٦هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت. د.

١٦٩ ـ **تهذيب التهذيب**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، شهاب الدين، أبو الفضل، توفي (٨٥٢هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.

١٧٠ ـ **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد بن الأزهري، الهروي، أبو منصور، توفي (٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠١م.

١٧١ ـ **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، طاهر بن صالح بن أحمد، السمعوني، الجزائري، الدمشقيّ، توفي (١٣٣٨)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط. الأولى، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

١٧٢ ـ **التوضيح في حل غوامض التنقيح**، عبيد الله بن مسعود المحبوبي، البخاري، الحنفي، توفي (٧١٩هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط. د، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.

١٧٣ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف، معجم لغوي مصطلحي، محمد عبد الرؤوف** المناوي، توفي: (١٠٣١هـ)، تحقيق: د. رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ت: ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

١٧٤ ـ **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسُّنَّة**، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

١٧٥ ـ **الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب**، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط. التاسعة، ت: ٢٠٠٦م.

١٧٦ ـ **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، د. عابد بن محمد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط. الأولى، ت: ١٤٠٨ = ١٩٨٨م.

١٧٧ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، الطبري، أبو جعفر، توفي (٣١٠هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط. الأولى، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.

١٧٨ ـ **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، عبد الرحمٰن بن شهاب الدين، البغدادي، زين الدين، أبو الفرج، الشهير بابن رجب، توفي (٧٩٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. السابعة، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

١٧٩ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، النمري، القرطبي، أبو عمر، توفي (٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ت، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

١٨٠ ـ **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، الخطيب البغدادي، أبو بكر، توفي (٤٦٣هـ)، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط. د، ت. د.

١٨١ ـ **الجامع**، معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي، مولاهم، البصري، أبو عروة، نزيل اليمن، توفي (١٥٣هـ)، (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق)، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المجلس العلمي، باكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٨٢ ـ **جدل الأصول والواقع**، د. حمادي ذويب، تقديم: عبد المجيد **الشرفي**، دار المدار الإسلامي، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٩م.

١٨٣ ـ **الجدل العقدي عند الإمام الدارمي**، ياسر المطرفي، بحث منشور في: مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، علمية، محكمة، تصدر عن مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة ـ المملكة العربية السعودية، العدد (٢) شوال ١٤٣١هـ = سبتمبر ٢٠١٠م.

١٨٤ ـ **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي، توفي (٤٨٨هـ)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط. د، ت: ١٩٦٦م.
١٨٥ ـ **جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث**، جمال سلطان، دار الاعتصام، القاهرة، ط. د، ت. د.
١٨٦ ـ **جماع العلم**، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف، المطلبي، القرشي، الشافعي، أبو عبد الله، توفي (٢٠٤هـ)، دار الآثار، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.
١٨٧ ـ **الجمع بين رأي الحكيمين**، الفارابي، تعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط. الرابعة، ت. د.
١٨٨ ـ **جمهرة أنساب العرب**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأندلسي، أبو محمد، توفي (٤٥٦هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط. الخامسة، ت. د.
١٨٩ ـ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، الحنفي، محيي الدين، أبو محمد، توفي (٧٧٥هـ)، مير محمد كتب خانه، كراتشي، ط. د، ت. د.
١٩٠ ـ **جوهر الإسلام**، المستشار محمد سعيد العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط. الثالثة، ت: ٢٠٠٤م.
١٩١ ـ **حاشية البجيرمي على الخطيب (تحفة الحبيب على شرح الخطيب)**، سليمان بن محمد بن عمر، البجيرمي، الشافعي، توفي (١٢٢١هـ)، تحقيق: د. نصر فريد محمد واصل، المكتبة التوفيقية، مصر، ط. د، ت. د.
١٩٢ ـ **حاشية الجمل على شرح المنهج**، سليمان بن عمر بن منصور، العجيلي، المصري، الشافعي، المعروف بالجمل، توفي (٩٢٦هـ)، علق عليه وخرج أحاديثه: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.
١٩٣ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، المالكي، توفي (١٢٣٠هـ)، دار الفكر، ط. د، ت. د.
١٩٤ ـ **حاشية الصاوي على تفسير الجلالين**، أحمد بن محمد، الصاوي، المصري، المالكي، توفي (١٢٤١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، ط. د، ت: ١٣٥٧هـ = ١٩٣٩م.
١٩٥ ـ **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، حسن بن محمد بن محمود العطار، الشافعي، توفي (١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط. د، ت. د.
١٩٦ ـ **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، (وهو شرح مختصر المزني)، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، البصري، البغدادي، الماوردي، أبو الحسن، توفي (٤٥٠هـ)، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.

١٩٧ ـ **الحاوي للفتاوي**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر، السيوطي، الشافعي، جلال الدين، توفي (٩١١هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط. د، ت: ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م.

١٩٨ ـ **حجة الله البالغة**، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ: شاه ولي الله الدهلوي، توفي (١١٧٦هـ)، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

١٩٩ ـ **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السُّنَّة**، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي، التيمي، الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السُّنَّة، توفي (٥٣٥هـ)، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية، السعودية ـ الرياض، ط. الثانية، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.

٢٠٠ ـ **حجية السُّنَّة**، د. عبد الغني عبد الخالق، دار الوفاء، المنصورة، مصر، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط، الثانية، ت: ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

٢٠١ ـ **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، الشافعي، جلال الدين، توفي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط. الأولى، ت: ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م.

٢٠٢ ـ **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، بحوث الندوة الفكرية لمركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة من الباحثين، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٥م.

٢٠٣ ـ **حفريات في الذاكرة من بعيد**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. الأولى، بيروت، ت: ١٩٩٧م.

٢٠٤ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، أبو نعيم، توفي (٤٣٠هـ)، دار الفكر، والمكتبة السلفية، ط. د، ت. د.

٢٠٥ ـ **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، د. عماد الدين خليل، ضمن سلسلة كتاب (الأمة)، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط. الأولى، ت: ١٤٠٣هـ.

٢٠٦ ـ **الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق**، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت، ط. السادسة، ت: ٢٠٠٦م.

٢٠٧ ـ **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد، المحبي، الحموي الأصل، الدمشقي، توفي (١١١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط. د، ت. د.

٢٠٨ ـ **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، د. عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

٢٠٩ ـ **الدار الشامية**، دمشق، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ.

٢١٠ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، الشافعي، جلال الدين، توفي (٩١١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط. د، ت. د.

٢١١ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الحراني، الدمشقي، شيخ الإسلام، أبو العباس، المعروف بابن تيمية، توفي (٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط. د، ت: ١٣٩٩هـ.

٢١٢ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، العسقلاني، الشافعي، أبو الفضل (٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الهند، ط. الثانية، ت: ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

٢١٣ ـ **دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي**، محمد أحمد البنكي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ووزارة الإعلام والثقافة، البحرين، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٥م.

٢١٤ ـ **دعوة تجديد الإسلام**، هاملتون جيب، دار الوثبة، دمشق، ط. د، ت. د.

٢١٥ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، إبراهيم بن محمد، المعروف بابن فرحون، برهان الدين، أبو الوفاء، اليعمري، المالكي، توفي (٧٩٩هـ)، دراسة وتحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

٢١٦ ـ **الدين والعقل الحديث**، Walter T. Stace ولتر ترنس ستيتس، ترجمة: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٩٩٨م.

٢١٧ ـ **الذخيرة**، أحمد بن إدريس، القرافي، المصري، المالكي، شهاب الدين، أبو العباس، ، توفي (٦٨٤هـ)، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، ط. الأولى، ت: ١٩٩٤م.

٢١٨ ـ **ذم التأويل**، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الجماعيلي، المقدسي، الدمشقي، الحنبلي، موفق الدين، أبو محمد الشهير بابن قدامة المقدسي، توفي (٦٢٠هـ)، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٦هـ.

٢١٩ ـ **ذم الكلام وأهله**، عبد الله بن محمد بن علي، الأنصاري، الهروي، أبو إسماعيل، توفي (٤٨١هـ)، تحقيق: عبد الرحمٰن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

٢٢٠ ـ **ذيل طبقات الحنابلة**، عبد الرحمٰن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، الدمشقي، الحنبلي، زين الدين، أبو الفرج، المعروف بابن الجوزي، توفي (٧٩٥هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمٰن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٥م.

٢٢١ ـ **رؤية إسلامية للاستشراق**، د. أحمد عبد الحميد غراب، المنتدى الإسلامي، ط. الثانية، ت: ١٤١١هـ.

٢٢٢ ـ **رد المحتار على الدر المختار**، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، الدمشقي، الحنفي، الشهير بابن عابدين، توفي (١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

٢٢٣ ـ **الرد على الجهمية**، عثمان بن سعيد الدارمي، أبو سعيد، توفي (٢٨٠هـ)، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، الجهراء، ط. الثانية، ت: ١٤١٦هـ= ١٩٩٥م.

٢٢٤ ـ **الرد على المنطقيين**، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، الدمشقي، الحنبلي، تقي الدين، أبو العباس، توفي (٧٢٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط. د، ت. د.

٢٢٥ ـ **رسائل ابن حزم الأندلسي**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، القرطبي، الظاهري، أبو محمد، توفي (٤٥٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء: ١، الطبعة: ١، ت: ١٩٨٠م.

٢٢٦ ـ **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، دار صادر، ودار بيروت ـ لبنان، ط. د، ت: ١٣٧٦هـ = ١٩٥٧م.

٢٢٧ ـ **رسائل الكندي الفلسفية**، يعقوب بن إسحاق بن الصباح، الكندي، أبو يوسف، توفي (٢٦٠هـ) تقريباً، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، دار الاعتماد، مصر، ط. الأولى، ت: ١٣٦٩هـ.

٢٢٨ ـ **الرسالة**، **محمد بن إدريس الشافعي**، توفي (٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط. الثالثة، ت: ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

٢٢٩ ـ **الروح (في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسُّنَّة والآثار وأقوال العلماء)**، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الزرعي، الحنبلي، شمس الدين، أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت: ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م.

٢٣٠ ـ **روح البيان في تفسير القرآن**، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي، الخلوتي، دار إحياء التراث العربي، ط. د، ت. د.

٢٣١ ـ **روح التحرر في القرآن**، عبد العزيز الثعالبي، توفي (١٩٤٤م)، ترجمة: حمادي الساحلي، مراجعة: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٨٥م.

٢٣٢ ـ **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، منصور بن يونس البهوتي، الحنبلي، توفي (١٠٥١هـ)، ومعه حاشية للشيخ محمد بن صالح العثيمين، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، مؤسسة الرسالة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

٢٣٣ ـ **الروض المعطار في خبر الأقطار**، محمد بن عبد المنعم، الصنهاجي، الحميري، أبو عبد الله، توفي (٧٢٧هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، مكتبة لبنان، ط. الثانية، ت: ١٩٨٤م.

٢٣٤ ـ **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، محيي الدين بن شرف، النووي، أبو زكريا، توفي (٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق ـ عمان، ط. الثالثة، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩١م.

٢٣٥ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ، موفق الدين، أبو محمد، المقدسي، توفي (٦٢٠هـ)، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، المكتبة المكية، مكة المكرمة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

٢٣٦ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، محمد بن أبي بكر بن أيوب، شمس الدين ابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط. السابعة والعشرون، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.

٢٣٧ ـ **الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي**، محمد بن أحمد الأزهري، أبو منصور، توفي (٣٧٠هـ)، دراسة وتحقيق: د. عبد المنعم طوعي بشناتي، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٢٣٨ ـ **الزندقة والزنادقة (تاريخ وفكر)**، محمد عبد الحميد الحمد، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط. الأولى، ت: ١٩٩٩م.

٢٣٩ ـ **الزهد**، أبو داود، سليمان بن الأشعث، السجستاني، توفي (٢٧٥هـ)، تحقيق: ضياء الحسن السلفي، الدار السلفية، بومباي ـ الهند، ط. الأولى، ت: ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

٢٤٠ ـ **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، محمد بن يوسف الصالحي، الشامي، توفي (٩٤٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

٢٤١ ـ **سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجا)**، د. عبد الرزاق عيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٣م.

٢٤٢ ـ **سلامة موسى اجتهاد خاطئ**، أم عمالة حضارية؟ د. محمد عمارة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ودار الصحوة للنشر والتوزيع، مصر، ط. الأولى، ت: (١٤١٦هـ = ١٩٩٥م).

٢٤٣ ـ **السُّنَّة تشريع لازم ودائم، د.** فتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، مصر، ط. الأولى، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

٢٤٤ ـ **سنن ابن ماجه**، محمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله، الشهير بابن ماجه، توفي (٢٧٣هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: المحدث: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ت: د.

٢٤٥ ـ **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود، توفي (٢٧٥هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: المحدث محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة، مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ت: د.

٢٤٦ ـ **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، توفي (٢٧٩هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه المحدث: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ت: د.

٢٤٧ ـ **سنن الدارقطني**، علي بن عمر الدارقطني، توفي (٣٨٥هـ)، عني به: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة، ط. د، ت: ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م.

٢٤٨ ـ **السنن الصغرى**، أحمد بن الحسين بن علي، البيهقي، أبو بكر، توفي (٤٥٨هـ)، تحقيق: بهجة يوسف حمد أبو الطيب، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

٢٤٩ ـ **السنن الكبرى**، أحمد بن الحسين بن علي، البيهقي، أبو بكر، توفي (٤٥٨هـ)، دار الفكر، ط. د، ت. د.

٢٥٠ ـ **السنن الكبرى**، أحمد بن شعيب بن علي، النسائي، أبو عبد الرحمٰن، توفي (٣٠٣هـ)، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١١هـ = ١٩٩١م.

٢٥١ ـ **سنن النسائي**، أحمد بن شعيب بن علي، النسائي، أبو عبد الرحمٰن، توفي (٣٠٣هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ت. د.

٢٥٢ ـ **سنن سعيد بن منصور**، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، أبو عثمان، توفي (٢٢٧هـ)، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط. الأولى، ت: ١٤٠٣هـ = ١٩٨٢م.

٢٥٣ ـ **سوسيولوجيا الغزل العربي**، الشعر العذري نموذجا، الطاهر لبيب، ترجمة: مصطفى المسناوي، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، ط. د، ت. د.

٢٥٤ ـ **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.

٢٥٥ ـ **سير أعلام النبلاء**، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، توفي (٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط.

٢٥٦ ـ **سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث**، يوسف بن حسن بن عبد الرحمٰن بن عبد الهادي، توفي (٩٠٩هـ)، مطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط. د، ت: ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.

٢٥٧ ـ **السيرة النبوية**، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، المعافري، جمال الدين، أبو محمد، توفي (٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط. الثانية، ت: ١٣٧٥هـ = ١٩٥٥م.

٢٥٨ ـ **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث بن رافع، أبو محمد، توفي (٢١٤هـ)، تحقيق: أحمد عبيد، عالم الكتب، بيروت، ط. السادسة، ت: ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

٢٥٩ ـ **السيميوطيقا ومشكلات الفلسفة**، علي محسن جمجوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ضمن منشورات مهرجان القراءة للجميع، ط. د، ت: ١٩٩٨م.

٢٦٠ ـ **السيميولوجيا الاجتماعية**، د. محسن بوعزيزي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠١٠م.

٢٦١ ـ **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، محمد بن محمد بن عمر بن علي مخلوف، توفي (١٣٦٠هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، ط. د، ت. د.

٢٦٢ ـ **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، خليل عبد الكريم، سينا للنشر، والانتشار العربي، ط. الثانية، ت: ١٩٩٨م.

٢٦٣ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، عبد الحي بن أحمد بن محمد، العَكري، الحنبلي، أبو الفلاح، المعروف بابن العماد، توفي (١٠٨٩هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

٢٦٤ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة من الكتاب والسُّنَّة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم**، هبة الله بن الحسن بن منصور، الطبري، اللالكائي، أبو القاسم، توفي (٤١٨هـ)، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، الرياض، ط. الخامسة، ت: ١٤١٨هـ.

٢٦٥ ـ **شرح التلويح على التوضيح**، سعد الدين مسعود بن عمر، التفتازاني، توفي (٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح بمصر، ط. د، ت. د.

٢٦٦ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي، الصالحي الدمشقي، صدر الدين، توفي (٧٩٢هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ود. عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. العاشرة، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٢٦٧ ـ **شرح القواعد الفقهية**، الشيخ: أحمد بن محمد الزرقا، توفي (١٣٥٧هـ)، مراجعة: د. عبد الستار أبو غدة، قدم لها: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق ـ بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

٢٦٨ ـ **شرح الكافية الشافية**، محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، الجياني، جمال الدين، أبو عبد الله، توفي (٦٧٢هـ)، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط. الأولى، ت. د.

٢٦٩ ـ **الشرح الكبير على متن المقنع**، عبد الرحمٰن بن محمد بن أحمد بن قدامة، المقدسي، الجماعيلي، الحنبلي، شمس الدين، أبو الفرج، توفي (٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار، ط. د، ت. د.

٢٧٠ ـ **شرح الكوكب المنير (المسمى بمختصر التحرير) أو (المختبر المبتكر شرح المختصر)**، في أصول الفقه، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي، الفتوحي، الحنبلي، المعروف بابن النجار، توفي (٩٧٢هـ)، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، دار الفكر، دمشق، برعاية جامعة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية، ط. د، ت: ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

٢٧١ ـ **شرح اللمع**، إبراهيم بن علي بن يوسف، الفيروز أبادي، الشيرازي، أبو إسحاق، توفي (٤٧٦هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

٢٧٢ ـ **شرح المجلة**، (مجلة الأحكام العدلية) سليم رستم باز اللبناني، من أعضاء شورى الدولة العثمانية سابقاً، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثالثة، ت. د.

٢٧٣ ـ **شرح فتح القدير**، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام، توفي (٦٨١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط. د، ت. د.

٢٧٤ ـ **شرح مختصر خليل**، محمد بن عبد الله الخرشي، المالكي، أبو عبد الله، توفي (١١٠١هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت، ط. د، ت. د.

٢٧٥ ـ **شرح مشكل الآثار**، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي، الحجري المصري، الطحاوي، أبو جعفر، توفي (٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٤٩٤م.

٢٧٦ ـ **شروط النهضة**، مالك بن نبي، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، إشراف: ندوة مالك بن نبي، طبعة مصورة، بتاريخ ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

٢٧٧ ـ **شُعب الإيمان**، أحمد بن الحسين البيهقي، أبو بكر، توفي (٤٥٨هـ)، تحقيق: أبي هاجر، محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

٢٧٨ ـ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، محمد بن محمد بن محمد، الغزالي، أبو حامد، حجة الإسلام، توفي (٥٠٥هـ)، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط. د، ت: ١٣٩٠هـ = ١٩٧١م.

٢٧٩ ـ **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجعفي، البخاري، أبو عبد الله، توفي (٢٥٦هـ)، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر، عمَّان ـ الأردن، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط. د، ت. د.

٢٨٠ ـ **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج القشيري، النيسابوري، أبو الحسين، توفي (٢٦١هـ)، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر، عمَّان ـ الأردن، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط. د، ت: ٢٠٠٥م.

٢٨١ ـ **صحيفة الشرق الأوسط**، العدد (٩٣١١) بتاريخ ٦/ ٤/ ١٤٢٥هـ = ٢٦/ ٥/ ٢٠٠٤م.

٢٨٢ ـ **صحيفة المدينة**، ملحق الأربعاء الصادر بتاريخ: ٧/ جمادى الأولى، ١٤٣١هـ، الموافق ٢١/ أبريل ٢٠١٠م.

٢٨٣ ـ **صحيفة المدينة**، ملحق الرسالة، الصادر بتاريخ ١٨/ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٨٤ ـ **صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)**، بول ريكور، ترجمة: د. منذر عياشي؛ د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٥م.

٢٨٥ ـ **صفة الصفوة**، عبد الرحمٰن بن علي بن محمد، الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، توفي:

٢٨٦ ـ **صفة النفاق ونعت المنافقين**، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، أبو نعيم، توفي (٤٣٠هـ)، تحقيق: د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.

٢٨٧ ـ **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس**، خلف بن عبد الملك، أبو القاسم بن بشكوال، توفي (٥٧٨هـ)، عني بنشره وصححه وراجع أصله: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ط. الثانية، ت: ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م.

٢٨٨ ـ **الصمت وآداب اللسان**، عبد الله بن محمد بن عبيد، أبو بكر، المعروف بابن أبي الدنيا، توفي (٢٨١هـ)، تحقيق: أبو إسحاق الحويني، الأثري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٢٨٩ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم، أو بابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط. الثالثة، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

٢٩٠ ـ **الضروري في أصول الفقه**، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، توفي (٥٩٥هـ)، تحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: **محمد علال**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٩٤م.

٢٩١ ـ **ضعيف الجامع الصغير وزيادته، (الفتح الكبير)**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

٢٩٢ ـ **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، محمد بن عبد الرحمٰن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، شمس الدين، أبو الخير، توفي (٩٠٢هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط. د، ت. د.

٢٩٣ ـ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط. السادسة، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

٢٩٤ ـ **طبقات الحنابلة**، محمد بن محمد بن أبي يعلى، أبو الحسين، توفي (٥٢٦هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط. د، ت. د.

٢٩٥ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الشهير بتاج الدين السبكي، توفي (٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الثانية، ت: ١٤١٣هـ.

٢٩٦ ـ **الطبقات الكبرى**، (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، عبد الوهاب بن أحمد بن علي، الحَنَفي، نسبة إلى محمد ابن الحنفية، الشَّعْراني، أبو محمد، توفي (٩٧٣هـ)، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، ط. د، ت: ١٣١٥هـ.

٢٩٧ ـ **الطبقات الكبرى**، محمد بن سعد بن منيع، الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي، أبو عبد الله، المعروف بابن سعد، توفي (٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

٢٩٨ ـ **طبقات المفسرين**، أحمد بن محمد الأدنه وي، من علماء القرن الحادي عشر الهجري، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٢٩٩ ـ **طبيعة العلم وبنيته تطبيقات في التربية العلمية**، د. عائش محمد زيتون، دار عمار للنشر والتوزيع، عمَّان ـ الأردن، ط. الثانية، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩١م.

٣٠٠ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، محمد بن أبي بكر، الزرعي، الدمشقي، المعروف بابن القيم، أو بابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، عني به: صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق ـ عمان، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

٣٠١ ـ **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، أبو محمد، توفي (٤٥٦هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٩٨٧م.

٣٠٢ ـ **ظاهرة الجمعة ودور المرأة ممارسة ثقافية وتجسيدية**، محمد هيثم إسلامبولي، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.

٣٠٣ ـ **العبر في خبر من غبر**، محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، توفي (٧٤٨هـ)، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، وزارة الإعلام بالكويت، ط. الثانية، ت: ١٩٨٤م.
٣٠٤ ـ **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، عبد الرحمٰن بن حسن الجبرتي، توفي (١٢٣٧هـ)، دار الجيل بيروت، ط. د، ت. د.
٣٠٥ ـ **العدة في أصول الفقه**، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، أبو يعلى، توفي (٤٥٨هـ)، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، ط. الثانية، ت: ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.
٣٠٦ ـ **العراق في التاريخ**، مجموعة أبحاث صادرة عن المجمع العلمي **العراقي**، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط. د، ت: ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
٣٠٧ ـ **العرب والمرأة حفرية في الإسطير المخيم**، خليل عبد الكريم، مؤسسة الانتشار **العربي**، لندن ـ بيروت، سينا للنشر، القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٩٩٨م.
٣٠٨ ـ **العقل العربي بنية وبناء**، دراسة نقدية لمشروع الجابري، أحمد علي زهرة، نور للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.
٣٠٩ ـ **العقل في الإسلام**، المستشار محمد سعيد العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٤م.
٣١٠ ـ **العلمانية (مفاهيم ملتبسة)**، مجموعة من الكتاب، تحرير: لحسن وريغ؛ وأشرف عبد القادر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٨م.
٣١١ ـ **العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٩٩٨م.**
٣١٢ ـ **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط. الأولى، ت: ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
٣١٣ ـ **العلمانية**، محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. الثانية، ت: ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
٣١٤ ـ **العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص**، د. أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م.
٣١٥ ـ **علوم الحديث، عثمان بن عبد الرحمٰن الشهرزوري**، أبو عمرو، المعروف بابن الصلاح، توفي (٦٤٣هـ)، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط. الثالثة، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
٣١٦ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين، العيني، الحنفي، بدر الدين العيني، أبو محمد، توفي (٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. د، ت. د.

٣١٧ ـ **عن المرأة والدين والأخلاق**، د. نوال السعداوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٦م.
٣١٨ ـ **العناية شرح الهداية**، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي، البابرتي، توفي (٧٨٦هـ)، دار الفكر، ط. د، ت. د.
٣١٩ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، محمد شمس الحق العظيم آبادي، توفي (١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت. د.
٣٢٠ ـ **عيال الله**، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، منصف وناس، وشكري مبخوت، وحسن بن عثمان، دار سراس للنشر، تونس، ط. د، ت: ١٩٩٢م.
٣٢١ ـ **عيون الأخبار**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الدينوري، أبو محمد، توفي (٢٧٦هـ)، ضبط وتعليق: د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
٣٢٢ ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس، الخزرجي، موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة، توفي (٦٦٨هـ)، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط. د، ت. د.
٣٢٣ ـ **غريب الحديث**، إبراهيم بن إسحاق، الحربي، أبو إسحاق، توفي (٢٨٥) تحقيق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ط. الأولى، ت: ١٤٠٥هـ.
٣٢٤ ـ **غريب الحديث**، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، البستي، الخطابي، أبو سليمان، توفي (٣٨٨هـ)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر، ط. د، ت: ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
٣٢٥ ـ **غريب الحديث**، عبد الرحمٰن بن علي بن محمد الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، توفي (٥٩٧هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين القلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
٣٢٦ ـ **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**، د. عبد الستار فتح الله سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط. الخامسة، ت: ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م.
٣٢٧ ـ **غياث الأمم في التياث الظلم**، (الغياثي) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، توفي (٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط. الثانية، ت: ١٤٠١هـ.
٣٢٨ ـ **الفتاوى الحديثية**، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الهيتمي، السعدي، الأنصاري، شهاب الدين، أبو العباس، توفي (٩٧٤هـ)، دار الفكر، ط. د، ت. د.
٣٢٩ ـ **الفتاوى الشاذة، معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نعالجها ونتوقاها**، يوسف القرضاوي، دار الشروق، مدينة نصر، القاهرة ـ مصر، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٩م.

٣٣٠ ـ **الفتاوى الكبرى**، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الحراني، الدمشقي، شيخ الإسلام، أبو العباس، المعروف بابن تيمية، توفي (٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٨هـ = ١٩٨٧م.

٣٣١ ـ **الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة**، محمود شلتوت، دار القلم، ط. الثانية، ت. د.

٣٣٢ ـ **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، توفي (٨٥٢هـ)، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط. د، ت. د.

٣٣٣ ـ **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله، توفي (١٢٩٩هـ)، دار المعرفة، ط. د، ت. د.

٣٣٤ ـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، توفي (١٢٥٠هـ)، تحقيق، د. عبد الرحمٰن عميره، وضع فهارسه وشارك في تخريج أحاديثه، لجنة التحقيق والبحث العلمي بدار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ـ مصر، ط. الثانية، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٣٣٥ ـ **فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين (هو شرح للمؤلف على كتابه هو المسمى قرة العين بمهمات الدين)**، زين الدين أحمد بن عبد العزيز بن زين الدين بن علي بن أحمد المعبري، المليباري الهندي، توفي (٩٨٧هـ)، دار بن حزم، ط. الأولى، ت. د.

٣٣٦ ـ **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**، محمد بن عبد الرحمٰن بن محمد، السخاوي، شمس الدين، توفي (٩٠٢هـ)، شرح ألفاظه وخرج أحاديثه وعلق عليه: صلاح محمد عويضة، دار أحد، ط. د، ت. د.

٣٣٧ ـ **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، الأنصاري، الشافعي، أبو يحيي، توفي (٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

٣٣٨ ـ **الفتوحات المكية**، محمد بن علي، الحاتمي، الطائي، محيي الدين، أبو عبد الله، المعروف بابن عربي، توفي (٦٣٨هـ)، دار صادر، بيروت، ط. د، ت. د.

٣٣٩ ـ **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، التميمي الأسفراييني، أبو منصور، توفي (٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٩٧٧م.

٣٤٠ ـ **الفرقة الهامشية في الإسلام (بحث في تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها)**، المنصف بن عبد الجليل، قدم له: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٥م.

٣٤١ ـ **الفروسية الشرعية في الإسلام**، محمد بن أبي بكر، الزرعي، الدمشقي، المعروف بابن القيم، أو بابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، تحقيق: طالب عواد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. د، ت: ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

٣٤٢ ـ **الفروع**، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، المقدسي، الرامينى، الصالحي، الحنبلي، شمس الدين، أبو عبد الله، توفي (٧٦٣هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.

٣٤٣ ـ **الفروق اللغوية**، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، أبو هلال، توفي نحو سنة (٣٩٥هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط. د، ت. د.

٣٤٤ ـ **الفروق**، أو (أنوار البروق في أنواء الفروق)، أحمد بن إدريس، القرافي، المالكي، شهاب الدين، أبو العباس، توفي (٦٨٤هـ)، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

٣٤٥ ـ **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، الشهير بابن رشد الحفيد، توفي (٥٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط. الثانية، ت. د.

٣٤٦ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأندلسي، القرطبي، الظاهري، أبو محمد، توفي (٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. د، ت. د.

٣٤٧ ـ **الفصول في الأصول**، أحمد بن علي، الرازي، الجصاص، توفي (٣٧٠هـ)، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط. الثانية، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

٣٤٨ ـ **فضائح الباطنية**، محمد بن محمد، الغزالي، الطوسي، أبو حامد، توفي (٥٠٥هـ)، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ط. د، ت. د.

٣٤٩ ـ **فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني**، محمد بن أحمد جهلان، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٨م.

٣٥٠ ـ **الفقيه والمتفقه**، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب، البغدادي، أبو بكر، توفي (٤٦٣هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمٰن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط. الثانية، ت: ١٤٢١هـ.

٣٥١ ـ **الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين**، د. محمود إسماعيل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٦م.

٣٥٢ ـ **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. الخامسة، ت: ٢٠٠٩م.

٣٥٣ ـ **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تأريخ آخر للفكر الإسلامي) محمد أركون**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٢م.
٣٥٤ ـ **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة، عرفان عبد الحميد فتاح، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ط. د، ت: ٢٠٠٢م.**
٣٥٥ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، توفي (١٣٧٦هـ)، اعتنى به: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.
٣٥٦ ـ **الفكر العربي الإسلامي في مواجهة دعوات التغريب**، حافظ حميد الدليمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.
٣٥٧ ـ **الفلسفة الحديثة من القرن ١٧ حتى القرن ٢٠**، أ. د. علي عبد المعطي، منشأة المعارف بالأسكندرية، ط. د، ت. د.
٣٥٨ ـ **الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي)**، بومدين بوزيد، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، العاصمة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.
٣٥٩ ـ **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، محمد بن علي الشوكاني، توفي (١٢٥٠هـ)، تحقيق: عبد الرحمٰن بن يحي المعلمي، اليماني، الناشر، د، ط. الثانية، ت: ١٣٩٢هـ.
٣٦٠ ـ **فوات الوفيات**، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمٰن بن شاكر بن هارون بن شاكر، الملقب بصلاح الدين، توفي (٧٦٤هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط. الأولى، ت: الجزء: ١ في: ١٩٧٣م؛ والجزء: ٢، ٣، ٤ في: ١٩٧٤م.
٣٦١ ـ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، عبد العلي بن محمد بن نظام الدين محمد، السهالوي، الأنصاري، اللكنوي، توفي (١٢٢٥هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.
٣٦٢ ـ **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، توفي (١١٢٦هـ)، دار الفكر، ط. د، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.
٣٦٣ ـ **في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، د. ناجية الوريمي بوعجيلة، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ودار المدى للثقافة والنشر، دمشق ـ بيروت ـ بغداد، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٤م.
٣٦٤ ـ **في الميزان الجديد**، د. **محمد** مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط. د، ت. د.

٣٦٥ ـ **في بيان الحاجة إلى الطب والأطباء ووصاياهم**، محمود بن مسعود بن مصلح، الفارسي، الشيرازي، قطب الدين، توفي (٧١٠هـ)، تحقيق: محمد فؤاد الذاكري، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين ـ الإمارات العربية المتحدة، ط. الأولى، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م.
٣٦٦ ـ **في تاريخ التشريع الإسلامي**، History of Islamic law، ن. ج. كولسون، (N. J. Coulson)، ترجمة وتعليق: د. محمد أحمد سراج، مراجعة: د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.
٣٦٧ ـ **في قراءة النص الديني**، كمال عمران وآخرون، ضمن سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، ط. الثانية، ت: ١٩٩٠م.
٣٦٨ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، محمد عبد الرؤوف المناوي، توفي (١٠٣١هـ) ضبط وتصحيح: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.
٣٦٩ ـ **القاموس المحيط**، محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر، توفي (٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي.
٣٧٠ ـ **القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب، إعداد الطالب: عبد الرزاق بن إسماعيل هوماس، إشراف: د. فاروق حمادة، ت: ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
٣٧١ ـ **قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي**، د. محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٦م.
٣٧٢ ـ **قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة**، د. محمود عباس عبد الواحد، دار الفكر العربي، مدينة نصر، القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.
٣٧٣ ـ **القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء**، د. يحي رمضان، دارا للكتاب العالمي، للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، وعالم الكتب الحديثة، للنشر والتوزيع، إربد ـ الأردن، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.
٣٧٤ ـ **القرآن من الهجر إلى التفعيل**، سامر إسلامبولي، دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٨م.
٣٧٥ ـ **القرآن والتشريع (قراءة جديدة في آيات الأحكام) الصادق بلعيد**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.
٣٧٦ ـ **قضايا التجديد (نحو منهج أصولي) حسن الترابي**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

٣٧٧ ـ **قضايا العلوم الإنسانية (إشكالية المنهج) سلسلة الفلسفة والعلم**، مجموعة باحثين، إشراف وتقديم: د. يوسف زيدان، وزارة الثقافة، مصر، ط. د، ت. د.

٣٧٨ ـ **قضايا المرأة المصرية بين التراث والواقع**، (دراسة للثبات والتغير الاجتماعي والثقافي) علياء شكري، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٣م.

٣٧٩ ـ **قضايا المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة**، د. عبد الفتاح أبو العز، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. الأولى، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

٣٨٠ ـ **قواطع الأدلة في الأصول**، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد، المروزي، السمعاني، التميمي الحنفي، ثم الشافعي، أبو المظفر، توفي (٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٩م.

٣٨١ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، السلمي، الدمشقي، عز الدين، أبو محمد، الملقب بسلطان العلماء، توفي (٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط. د، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩١م.

٣٨٢ ـ **القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية**، ابن اللحام، علي بن محمد بن عباس البعلي، الدمشقي، الحنبلي، علاء الدين أبو الحسن، توفي (٨٠٣هـ)، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، ط. د، ت: ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

٣٨٣ ـ **الكامل في التاريخ**، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد، الشيباني، الجزري، عز الدين، أبو الحسن، المعروف بابن الأثير (٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٣٨٤ ـ **الكامل**، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، توفي (٢٨٥هـ)، تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٣٨٥ ـ **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط. الثلاثون، ت: ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.

٣٨٦ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، محمود بن عمر، الزمخشري، الخوارزمي، أبو القاسم، توفي (٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٣٨٧ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، البخاري، علاء الدين، توفي (٧٣٠هـ)، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٣٨٨ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مصطفى بن عبد الله، القسطنطيني، الرومي، الحنفي، الشهير بالملا كاتب الجلبي، والمعروف بحاجي خليفة، توفي (١٠٦٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

٣٨٩ ـ **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى، الحسيني، الحصني، الشافعي، تقي الدين توفي (٨٢٩هـ)، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، ط. الأولى، ت: ١٩٩٤م.

٣٩٠ ـ **الكليات**، أيوب بن موسى، الحسيني، الكفوي، أبو البقاء، توفي (١٠٩٤هـ)، اعتنى بإخراجه: د. عدنان درويش، ومحمد الصبري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٣٩١ ـ **الكون الأحدب**، قصة النظرية النسبية، د. عبد الرحيم بدر، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٦٢م.

٣٩٢ ـ **لباب النقول في أسباب النزول**، عبد الرحمٰن بن أبيّ بكر السيوطي، الشافعي، جلال الدين، توفي (٩١١هـ)، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٣٩٣ ـ **اللباب في الجمع بين السُنَّة والكتاب**، علي بن زكريا المنبجي، أبو محمد، توفي (٦٨٦هـ)، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، المكتبة الحقانية، بيشاور ـ باكستان، ط. الثانية، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

٣٩٤ ـ **اللباب في علوم الكتاب**، عمر بن علي بن عادل، الدمشقي، الحنبلي، أبو حفص، توفي بعد سنة (٨٨٠هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بمشاركة: د. محمد سعد رمضان حسن، ود. محمد المتولي الدسوقي حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٣٩٥ ـ **لبنات**، عبد المجيد الشرفي، (ضمن سلسلة: معالم الحداثة)، دار الجنوب للنشر، تونس، ط. د، ت: ١٩٩٤م.

٣٩٦ ـ **لتطبيق الشريعة لا للحكم**، خليل عبد الكريم، نشر جريدة الأهالي الصادرة عن حزب التجمع الوطني الوحدوي، القاهرة، برقم (١٤) ط. د، ت. د.

٣٩٧ ـ **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن منظور، جمال الدين، الإفريقي، المصري، أبو الفضل، توفي (٧١١هـ)، دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر، ط. د، ت: ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م.

٣٩٨ ـ **لسان الميزان**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، شهاب الدين، أبو الفضل، توفي (٨٥٢هـ)، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.
٣٩٩ ـ **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، الحنبلي، شمس الدين، أبو العون (١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها دمشق، ط. الثانية، ت: ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
٤٠٠ ـ **مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع**، بيروت، ط. الثامنة، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.
٤٠١ ـ **مؤسسة الرسالة**، ط. الثالثة، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
٤٠٢ ـ **المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع**، د. نضال عبد القادر الصالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٦م.
٤٠٣ ـ **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله، توفي (٢٤٣هـ)، تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي، ودار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٣٩٨م.
٤٠٤ ـ **المبسوط**، محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، السرخسي، أبو بكر، توفي (٤٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.
٤٠٥ ـ **المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ودار المدني، جدة، ط. د، ت: ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.
٤٠٦ ـ **المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. الثالثة، ت: ٢٠٠٨م.
٤٠٧ ـ **مجلة البيان الصادرة عن المنتدى الإسلامي**، عدد (٢٨١) محرم/ ١٤٣٢هـ = ديسمبر/ ٢٠١٠م.
٤٠٨ ـ **مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة**، العدد (٢) السنة (١).
٤٠٩ ـ **مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، الدورة (١٦) العدد (١٦).
٤١٠ ـ **مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، الدورة (١٦)، العدد (١٦)، المجلد، الثاني، ط. الأولى، السنة ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م.
٤١١ ـ **المجموع شرح المهذب**، محيي الدين بن شرف، النووي، أبو زكريا، توفي (٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت، ط. د، ت. د.
٤١٢ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الحراني، الدمشقي، شيخ الإسلام، أبو العباس، توفي (٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، العاصمي، النجدي، طباعة: دار العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٣٩٨هـ.
٤١٣ ـ **محاضرات في المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، محمد بن معجوز، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط. الثانية، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٤م.

٤١٤ ـ **محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويماً**، د. هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

٤١٥ ـ **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، الحسن بن عبد الرحمٰن بن خلاد، الرامهرمزي، الفارسي، أبو محمد، توفي (٣٦٠هـ)، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤٠٤هـ.

٤١٦ ـ **المحصول في علم أصول الفقه**، محمد بن عمر بن الحسين، الرازي، فخر الدين، توفي (٦٠٦هـ)، اعتنى به: عز الدين ضلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

٤١٧ ـ **مختار الصحاح**، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، زين الدين أبو عبد الله، توفي (٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط. الخامسة، ت: ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

٤١٨ ـ **مختصر المزني (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعي، في الجزء ٨ منه)**، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني، توفي (٢٦٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

٤١٩ ـ **المخصص**، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، أبو الحسن، توفي (٤٥٨هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

٤٢٠ ـ **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، عبد الله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين النسفي، أبو البركات، توفي (٧١٠هـ)، تحقيق: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٤٢١ ـ **المدخل إلى السنن الكبرى**، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، البيهقي، أبو بكر، توفي (٤٥٨هـ)، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمٰن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ط. د، ت. د.

٤٢٢ ـ **مدخل إلى القرآن الكريم (ج/ ١ في التعريف بالقرآن)**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٦م.

٤٢٣ ـ **مدخل إلى علم النص**، مشكلات بناء النص، زتسيسلاف واورزنياك، Zdzislaw wawrzyniak، ترجمة: أ. د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.

٤٢٤ ـ **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٩٩٤م.

٤٢٥ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، توفي (١٣٤٦هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٠١هـ.

٤٢٦ ـ **المدخل لدراسة السُّنَّة النبوية**، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

٤٢٧ ـ **المدخل**، محمد بن محمد بن محمد، العبدري، الفاسي، المالكي، أبو عبد الله، الشهير بابن الحاج توفي (٧٣٧هـ)، دار التراث، ط. د، ت. د.

٤٢٨ ـ **مدراج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم، أو بابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م.

٤٢٩ ـ **مذاهب الإسلاميين**، د. عبد الرحمٰن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ت: ١٩٩٦م.

٤٣٠ ـ **مذاهب التفسير الإسلامي**، إجنتس جولدتسهر، توفي (١٩٢١م)، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

٤٣١ ـ **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٦م.

٤٣٢ ـ **المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح**، سامر إسلامبولي، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سورية ـ دمشق، ط. د، ت ٢٠٠١م.

٤٣٣ ـ **المرأة والجنس**، د. نوال السعداوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٦م.

٤٣٤ ـ **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري، أبو الحسن، توفي (١٤١٤هـ)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس، الهند، ط. الثالثة، ت: ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

٤٣٥ ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، عبد الرحمٰن بن أبي بكر، جلال الدين، السيوطي، توفي (٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

٤٣٦ ـ **المستدرك على الصحيحين**، محمد بن عبد الله، الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، توفي (٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١١هـ = ١٩٩٠م.

٤٣٧ ـ **المستصفى في علم الأصول محمد بن محمد**، الغزالي، الطوسي، أبو حامد، توفي (٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٤٣٨ ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أحمد بن حنبل، الشيباني أبو عبد الله، توفي (٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط. د، ت. د.
٤٣٩ ـ **مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)**، عبد الله بن عبد الرحمٰن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي، السمرقندي، أبو محمد، توفي (٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤١٢هـ.
٤٤٠ ـ **المسودة في أصول الفقه**، آل تيمية، بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية، توفي (٦٥٢هـ)، وأضاف إليها عبد الحليم بن تيمية (٦٨٢هـ)، ثم أكملها الحفيد: أحمد بن تيمية، توفي (٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ط. د، ت. د.
٤٤١ ـ **المشروع النهضوي العربي**، مراجعة نقدية، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٩٦م.
٤٤٢ ـ **مشكلة الثقافة**، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط. د، ت. د.
٤٤٣ ـ **مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط**، د. محمد أديب الصالح، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.
٤٤٤ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المقري، توفي (٧٧٠هـ)، اعتنى به: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.
٤٤٥ ـ **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، د. مصطفى زيد، دار الفكر العربي، ط. الثانية، ت: ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.
٤٤٦ ـ **المصنف**، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، أبوبكر، توفي (٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المجلس العلمي بـ (جوهانسبرج)، جنوب إفريقيا، توزيع: المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
٤٤٧ ـ **المطلع على ألفاظ المقنع**، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل، البعلي، شمس الدين، أبو عبد الله، توفي (٧٠٩هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٣م.
٤٤٨ ـ **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠١م.
٤٤٩ ـ **المعالم الأثيرة في السُّنَّة والسيرة**، محمد محمد حسن شُراب، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط. الأولى، ت، ١٤١١هـ = ١٩٩١م.
٤٥٠ ـ **معالم الإسلام**، المستشار محمد سعيد العشماوي، الانتشار العربي، بيروت، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٤م.

٤٥١ ـ **معالم تجديد المنهج الفقهي**، أنموذج الشوكاني، حليمة بوكروشة، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

٤٥٢ ـ **المعتزلة**، زهدي جار الله، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٧٤م.

٤٥٣ ـ **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)**، ياقوت بن عبد الله الرومي، الحموي، شهاب الدين، أبو عبد الله، توفي (٦٢٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

٤٥٤ ـ **معجم الأمكنة الوارد ذكرها في صحيح البخاري**، سعد بن جنيدل، دارة الملك عبد العزيز، ط. د، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.

٤٥٥ ـ **معجم البلدان**، ياقوت بن عبد الله الرومي، الحموي، شهاب الدين، أبو عبد الله، توفي (٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٩٩٥م.

٤٥٦ ـ **المعجم الشامل للعلماء والمخترعين**، فوزي اليازجي، وراغدة شربل، إشراف: د. موريس شربل، دار الفارابي، بيروت، ومكتبة السائح، طرابلس ـ لبنان، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.

٤٥٧ ـ **المعجم الصغير**، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، أبو القاسم، توفي (٣٦٠هـ)، تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

٤٥٨ ـ **المعجم الفلسفي**، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ش م ل ـ بيروت، ط. د، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

٤٥٩ ـ **المعجم الفلسفي**، د. مصطفى حسيبه، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمَّان ـ الأردن، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٩م.

٤٦٠ ـ **المعجم الكبير**، سليمان بن أحمد الطبراني، أبو القاسم، توفي (٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط. الثانية، ت: ١٣٩٧هـ.

٤٦١ ـ **معجم المؤلفين**، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة، توفي (١٤٠٨هـ)، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. د، ت. د.

٤٦٢ ـ **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت وسوشبريس، الدار البيضاء ـ المغرب، ط. الأولى، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

٤٦٣ ـ **معجم المصطلحات الأدبية**، إعداد: إبراهيم فتحي، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، صفاقس، تونس، ط. د، ت: ١٩٨٦م.

٤٦٤ ـ **معجم الْمَعَالِمِ الْجُغْرَافِيَّةِ فِي السِّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ**، عاتق بن غيث بن زوير البلادي الحربي، توفي (٢٠١٠م)، دار مكة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط. الأولى، ت: ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

٤٦٥ ـ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات: حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوة، ط. د، ت. د.

٤٦٦ ـ **معرفة السنن والآثار**، أحمد بن الحسين بن علي، البيهقي، أبو بكر، توفي (٤٥٨هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، ودار قتيبة، دمشق، وبيروت ودار الوعي، حلب، ودار الوفاء، المنصورة ـ القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٤١١هـ = ١٩٩١م.

٤٦٧ ـ **معرفة الصحابة**، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، الأصبهاني، أبو نعيم، توفي (٤٣٠هـ)، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٤٦٨ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، الشافعي، شمس الدين، توفي (٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.

٤٦٩ ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، توفي (٤١٥هـ)، قوم نصه: أمين الخولي، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٣٨٠هـ = ١٩٦٠م.

٤٧٠ ـ **المغني**، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الجماعيلي، المقدسي، الدمشقي، الحنبلي، موفق الدين، أبو محمد الشهير بابن قدامة المقدسي، توفي (٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ط. د، ت: ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م.

٤٧١ ـ **مفاتيح الغيب**، محمد بن عمر بن الحسن، البكري، الرازي، الشافعي، فخر الدين، توفي (٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

٤٧٢ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، أحمد بن عمر بن إبراهيم، القرطبي، أبو العباس، توفي (٦٥٦هـ)، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، وأحمد محمد السيد، ومحمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق، وبيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

٤٧٣ ـ **مفهوم النص**، دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت، ط. السابعة، ت: ٢٠٠٨م.

٤٧٤ ـ **مفهوم تجديد الدين**، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، ط. الأولى، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٤م.

٤٧٥ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، علي بن إسماعيل، الأشعري، أبو الحسن، توفي (٣٣٠هـ)، تحقيق: د. نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م، ط. المكتبة العصرية، ت: ٢٠٠٥م.

٤٧٦ ـ **مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للانحراف**، أ. د. محمد سالم أبو عاصي، دار الفارابي، دمشق، ط. الأولى، ت: ١٤٣٠هـ = ٢٠١٠م.

٤٧٧ ـ **مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، توفي (٣٩٥هـ)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط. الثانية، ت: ١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م.

٤٧٨ ـ **مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث**، عثمان بن عبد الرحمٰن الشهرزوري، أبو عمرو، المعروف بابن الصلاح، توفي (٦٤٣هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٤٧٩ ـ **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون، توفي (٨٠٨هـ)، تصحيح وفهرسة: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، المكتبة التجارية، المملكة العربية السعودية، ط. الثالثة، ت. د.

٤٨٠ ـ **مقدمة في الهرمينوطيقا**، دايفيد جاسبر، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، العاصمة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٦م.

٤٨١ ـ **المكاييل والموازين الشرعية**، أ. د. علي جمعة محمد، القدس للإعلان والنشر، القاهرة، ط. الثانية، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م.

٤٨٢ ـ **ملاك الحقيقة المطلقة**، د. مراد وهبة، دار قباء، ضمن مشروع مكتبة الأسرة، ط. د، ت: ١٩٩٩م.

٤٨٣ ـ **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، توفي (٥٤٨هـ)، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مكتبة الرياض الحديثة، ط. د، ت. د.

٤٨٤ ـ **من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام**، د. عبد المنعم فؤاد، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.

٤٨٥ ـ **من النص إلى الواقع**، د. حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، مصر الجديدة، شارع الخليفة المأمون، القاهرة، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٤م.

٤٨٦ ـ **من النقل إلى الإبداع**، د. حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. د، ت: ٢٠٠٠م.

٤٨٧ ـ **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)**، عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون ـ بيروت؛ ومنشورات الاختلاف، الجزائر ـ العاصمة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م.

٤٨٨ ـ **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، محمد بن أبي بكر، الزرعي، الدمشقي، المعروف بابن القيم، أو بابن قيم الجوزية، توفي (٧٥١هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط. السادسة، ت: ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

٤٨٩ ـ **مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث**، د. عبد الفتاح محمد العيسوي، ود. عبد الرحمٰن محمد العيسوي، دار الراتب الجامعية، ط. د، ت: ١٩٩٦م.

٤٩٠ ـ **مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب**، محمد البشير مغلي، مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م.

٤٩١ ـ **مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب**، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط. الثانية، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩١م.

٤٩٢ ـ **مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث المنهج الأدبي نموذجاً**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، عروي محمد، إشراف: أ. د. أحمد أبو زيد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

٤٩٣ ـ **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، مجموعة من الباحثين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج، ط. د، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

٤٩٤ ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن**، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

٤٩٥ ـ **المنثور في القواعد**، محمد بن بهادر، الزركشي، الشافعي، بدر الدين، توفي (٧٩٤هـ)، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، مراجعة: د. عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ط. الثانية، ت: ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

٤٩٦ ـ **منح الجليل شرح مختصر خليل**، محمد بن أحمد بن محمد عليش، المالكي، أبو عبد الله، توفي (١٢٩٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ط. د، ت: ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

٤٩٧ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، محمد بن محمد بن محمد، **الغزالي**، أبو حامد، حجة الإسلام، توفي (٥٠٥هـ)، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط. الثالثة، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٤٩٨ ـ **المنقذ** من **الضلال**، محمد بن محمد الغزالي، الطوسي، أبو حامد، توفي (٥٠٥هـ)، دار الكتب الحديثة، مصر، ط. د.، ت. د.

٤٩٩ ـ **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الحراني، الدمشقي، شيخ الإسلام، أبو العباس، توفي (٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ت: ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

٥٠٠ ـ **منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه**، يحيى بن شرف النووي، محيي الدين، أبو زكريا، توفي (٦٧٦هـ)، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط. الأولى، ت: ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٥م.

٥٠١ ـ **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، يحيى بن شرف النووي، محيي الدين، أبو زكريا، توفي (٦٧٦هـ)، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط. الرابعة، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٥٠٢ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، عبد الرحمٰن بن محمد بن عبد الرحمٰن، العليمي، المقدسي، الحنبلي، مجير الدين، أبو اليمن، توفي (٩٢٨هـ)، تحقيق: محيي الدين نجيب، إشراف: عبد القادر الأرناؤوط، دار صادر، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٩٧م.

٥٠٣ ـ **منهج السياق في فهم النص**، د. عبد الرحمٰن بودرع، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد (١١١)، السنة (٢٦).

٥٠٤ ـ **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، د. فهد بن عبد الرحمٰن بن سليمان الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الرابعة، ت: ١٤١٤هـ.

٥٠٥ ـ **منهج النقد في علوم الحديث**، د. نور الدين عتر، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط. الثالثة، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

٥٠٦ ـ **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، د. محمد بلتاجي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ت: ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

٥٠٧ ـ **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، مجموعة من الباحثين، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط. الثانية، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

٥٠٨ ـ **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، مجموعة من الكتاب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، ط. الثالثة، ٢٠٠١م.

٥٠٩ ـ **المهذب في فقة الإمام الشافعي**، إبراهيم بن علي بن يوسف، الشيرازي، أبو إسحاق، توفي (٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت. د.

٥١٠ ـ **الموافقات**، إبراهيم بن موسى بن محمد، اللخمي، الغرناطي، الشاطبي، توفي (٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط. الأولى، ت: ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

٥١١ ـ **مواقف نقدية من التراث**، محمود أمين العالم، دار الفارابي، بيروت، ط، الثانية، ت: ٢٠٠٤م.

٥١٢ ـ **المواقف**، عبد الرحمٰن بن أحمد الإيجي، توفي (٧٥٦هـ)، عضد الدين، تحقيق: د. عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٩٧م.

٥١٣ ـ **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن، الطرابلسي، المغربي، الرُّعيني، المالكي، شمس الدين أبو عبد الله، المعروف بالحطاب، توفي (٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط. الثالثة، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

٥١٤ ـ **موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين**، د. خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠١م.

٥١٥ ـ **الموسوعة العربية العالمية**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض ـ السعودية، ط. الثانية، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.

٥١٦ ـ **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط (من ١٤٠٤ ـ ١٤٢٧هـ) الأجزاء: ١ ـ ٢٣، ط. الثانية، دار السلاسل، الكويت، الأجزاء: ٢٤ ـ ٣٨، ط. الأولى، مطابع دار الصفوة، مصر، الأجزاء: ٣٩ ـ ٤٥، ط. الثانية، طبع الوزارة.

٥١٧ ـ **موسوعة الفلسفة**، د. عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٩٨٤م.

٥١٨ ـ **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط. الثانية، ت: ٢٠٠١م.

٥١٩ ـ **موسوعة مشاهير العالم**، (الجزء الثاني) د. نبيل موسى، دار الصداقة العربية، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٢م.

٥٢٠ ـ **موسوعة مشاهير العالم**، (الجزء الخامس) موريس فرادوارد، دار الصداقة العربية، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٢م.

٥٢١ ـ **الموضوعات**، عبد الرحمٰن بن علي بن محمد الجوزي، جمال الدين، توفي (٥٩٧هـ)، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمٰن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط. الأولى، ت: جـ ١، ٢: ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م، وجـ ٣: ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م.

٥٢٢ ـ **موطأ الإمام مالك**، مالك بن أنس بن الحارث، الأصبحي، الحميري، أبو عبد الله، توفي (١٧٩هـ)، برواية: يحيي بن يحيي الليثي، تعليق: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٣٩٠هـ = ١٩٧١م.

٥٢٣ ـ **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، الشيخ مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الثانية، ت: ١٤٠١ = ١٩٨١م.

٥٢٤ ـ **موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية ومواطن انحرافهم عنها**، أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

٥٢٥ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، أبو عبد الله، توفي (٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط. د، ت. د.

٥٢٦ ـ **الميزان الكبرى،** عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري، الشافعي، المصري، أبو المواهب، المعروف بالشعراني، (من علماء القرن العاشر الهجري) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط. الأولى، ت: ١٣٥٩هـ = ١٩٤٠م.

٥٢٧ ـ **النبوات،** أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الحراني، الدمشقي، شيخ الإسلام، أبو العباس، المعروف بابن تيمية، توفي (٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.

٥٢٨ ـ **نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث،** دراسة تطبيقية على بعض أحاديث الصحيحين، إسماعيل الكردي، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٨م.

٥٢٩ ـ **نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي،** دورة علمية تدريبية لمجموعة من الباحثين، معهد الدراسات المصطلحية، كلية الآداب، ظهر المهراز ـ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس ـ المغرب، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ت: ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

٥٣٠ ـ **النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود،** د. محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٧م.

٥٣١ ـ **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة،** د. طيب تيزيني، دار ينابيع، طباعة، نشر، توزيع، دمشق، ط. الثانية، ت: ٢٠٠٨م.

٥٣٢ ـ **النص القرآني تاريخه عند بلاشار تحليلاً ونقداً،** رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، تونس، إعداد: سالم الأطرش، إشراف: د. صالح الداسي، ت: ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.

٥٣٣ ـ **النظرية الأدبية،** ديفيد كارتر، ترجمة: د. باسل المسالمة، دار التكوين للترجمة والنشر، دمشق ـ سوريا، ط. الأولى، ت: ٢٠١٠م.

٥٣٤ ـ **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية،** د. عبد القادر فيدوح، دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٥م.

٥٣٥ ـ **نظرية الفقه في الإسلام (مدخل منهجي)،** د. محمد كمال الدين إمام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

٥٣٦ ـ **النظرية النسبية،** د. عبد الرحمٰن فكري حسن، ود. محمد عبد الهادي العدوي، تهامة للنشر، جدة ـ المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ت: ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

٥٣٧ ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب،** أحمد بن محمد المقري، التلمساني، توفي (١٠٤١هـ)، شرح وضبط وتعليق: د. مريم قاسم طويل، ود. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

٥٣٨ ـ **النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك،** د. إبراهيم محمود خليل، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمَّان ـ الأردن، ط. الثانية، ت: ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٧م.

٥٣٩ ـ **نقد الفكر الديني،** د. صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط. التاسعة، ت: ٢٠٠٣م.

٥٤٠ ـ **نقد النص،** علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت، ط. الخامسة، ت: ٢٠٠٨م.

٥٤١ ـ **نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد،** عثمان بن سعيد الدارمي، توفي (٢٨٠هـ)، تحقيق: منصور بن عبد العزيز السماري، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط. الأولى، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.

٥٤٢ ـ **النكت والعيون،** (تفسير الماوردي)، علي بن محمد بن حبيب، الماوردي، البصري، أبو الحسن، توفي (٤٥٠هـ)، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

٥٤٣ ـ **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب،** أحمد بن علي بن أحمد بن عبد الله، القلقشندي، أبو العباس، توفي (٨٢١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت. د.

٥٤٤ ـ **نهاية السول شرح منهاج الوصول،** عبد الرحيم بن الحسن بن علي، الإسنوي الشافعيّ، جمال الدين، أبو محمد، توفي (٧٧٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

٥٤٥ ـ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي،** محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي، شمس الدين، الشهير بالشافعي الصغير، توفي (١٠٠٤هـ)، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط. الأولى، ت: ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

٥٤٦ ـ **نهاية المطلب في دراية المذهب،** عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، توفي (٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهارسه: أ. د. عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ـ جدة، ط. الثانية، ت: ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.

٥٤٧ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، الشيباني، الجزري، الشافعي، مجد الدين، أبو السعادات، المعروف بابن الأثير، توفي (٦٠٦هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. د، ت. د.

٥٤٨ ـ **نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء**، يوسف بن أحمد بن محمود، الحافظ اليغموري، أبو المحاسن، تحقيق: رودولف زلهايم، (Rudolf Sellheim) نشر: فرانتس شتاينر بفيسبادن، ط. د، ت: ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.

٥٤٩ ـ **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، أحمد بابا التنبكتي، توفي (١٠٣٦هـ)، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، وضع هوامشه وفهارسه: طلاب من كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس، ليبيا، ط. الأولى، ت: ١٩٨٩م.

٥٥٠ ـ **نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر من هجرة سيد البشر ﷺ**، محمد بن محمد بن يحي بن عبد الله الحسني اليمني الصنعاني، المعروف بزبارة، توفي (١٣٨١هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. د، ت: ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٥٥١ ـ **هدية العارفين**، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بعناية: وكالة المعارف الجليلة، استانبول، ط. د، ت: ١٩٥٥م.

٥٥٢ ـ **هكذا تكلم ابن عربي**، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، المغرب ـ الدار البيضاء، لبنان ـ بيروت، ط. الثالثة، ت: ٢٠٠٦م.

٥٥٣ ـ **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، الصفدي، توفي (٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط. د، ت: ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.

٥٥٤ ـ **واقعية التشريع الإسلامي وآثارها**، زياد بن صالح لوبانغا، نشر عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ت: ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

٥٥٥ ـ **وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي**، خالد غزال، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٩م.

٥٥٦ ـ **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي أبو الحسن، توفي: : (٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم.

٥٥٧ ـ **وحدة العقل العربي الإسلامي**، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط. الأولى، ت: ٢٠٠٢م.

٥٥٨ ـ **الوحي والقرآن والنبوة**، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط. الرابعة، ت: ٢٠٠٨م.
٥٥٩ ـ **الوسطية أبعاد في التراث والمعاصرة**، مجموعة من الباحثين، منتدى الفكر العربي، عمَّان، دار جرير للنشر والتوزيع، عمَّان، ط. الأولى، ت: ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م.
٥٦٠ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان، البرمكي، الإربلي، شمس الدين، أبو العباس، توفي (٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط. وت: لكل جزء طبعة مستقلة وتاريخ مستقل، آخرها الجزء: ٧ ـ الطبعة: ١، ١٩٩٤م.